

Patrice Lajoye

L'arbre du monde

La cosmologie celte

CNRS ÉDITIONS

Éditions CNRS

© CNRS Éditions, coll. « Biblis », Paris, 2016

ISBN : 978-2-271-08904-5

ISSN : 2119-2715

Sommaire

Introduction.....	11
L'arbre	15
Le pommier.....	18
Le noisetier.....	21
Le poirier.....	22
L'alisier.....	22
L'if.....	22
Le mélèze.....	23
Le frêne.....	24
Le hêtre.....	24
Le chêne.....	30
Quel dieu romain pour quel arbre?	50
Le pilier	53
Les nymphes.....	63
Le taureau.....	69
Le cerf.....	75
La source.....	95
Le dieu ornithomorphe.....	101
Les jumeaux.....	107
Le serpent	111
Le cycle du monde.....	117
Un cycle annuel?.....	127
L'arbre et la souveraineté	131

Comparaisons finales.....	143
En Grèce	146
Dans la Rome impériale.....	149
Annexes	
Quelques textes eurasiatiques.....	157
Abréviations.....	167
Bibliographie	169
Remerciements.....	185

« L'oiseau représente Notre Créateur, qui fit l'homme à sa ressemblance. Et quand celui-ci fut expulsé du Paradis à cause de son forfait, il vint sur la terre où il trouva la mort, car il n'y avait pas de vie. L'arbre sans feuilles et sans fruits désigne clairement ce monde où il n'y avait alors qu'événements malheureux, pauvreté et souffrance ; les oisillons représentent la race des hommes qui était alors condamnée de sorte qu'ils allaient tous en Enfer, les bons comme les mauvais et étaient tous égaux en mérite. Quand le Fils de Dieu vit cela, Il monta sur l'arbre, c'est-à-dire sur la croix, et fut alors frappé au côté droit par le bec de la lance, c'est-à-dire par sa pointe, de sorte que le sang en jaillit ; et de ce sang, reçurent la vie les oisillons qui avaient accompli ses œuvres, car il les fit sortir de l'Enfer où ne régnait que la mort et d'où toute vie reste encore exclue. Ce don que Dieu fit au monde, à moi, à vous et à tous les autres pécheurs, il vint vous le rappeler en prenant l'apparence d'un oiseau, afin que vous ne craigniez pas de mourir pour Lui comme Il le fit pour vous. »

La Quête del Saint Graal,
trad. Isabelle Vedrenne-Fajolles, 2005.

Introduction

Les Celtes forment un groupe de peuples qui, jusqu'au moment de l'expansion de l'Empire romain, couvrait plus du tiers de l'Europe. Il ne s'agissait pas d'un ensemble réellement homogène, ni du point de vue de la culture matérielle, ni du point de vue linguistique : on leur connaît de nombreuses langues – gaulois (et brittonique), celtibère, lusitanien, lépontique, irlandais ancien, sans doute ligure.

Ils sont apparus vers 1500 avant J.-C., quelque part dans l'est de la France et le sud-ouest de l'Allemagne actuelles, issus d'un rameau des Indo-Européens occidentaux. Ils sont à l'origine de la culture de l'Âge du Bronze dite des « Champ* d'urnes ». De là, ils se sont répandus vers la façade atlantique, se sont installés dans toutes les îles britanniques, dans une partie de la péninsule Ibérique et en Italie du nord. Bien plus tard, des Gaulois sont partis vers l'est, jusqu'à atteindre l'actuel territoire ukrainien et les bouches du Danube, puis conquérir une partie de l'Anatolie où ils fonderont plusieurs royaumes.

De leur ancienne religion, que reste-t-il ? Beaucoup... et pas grand-chose. Ils n'ont pas écrit à ce sujet, sans doute à cause d'un tabou. Alors même que les Celtes ont fréquenté le monde méditerranéen pendant près d'un millénaire, les auteurs grecs et romains n'ont conservé de leur mythologie que quelques infimes fragments, ce qui ne manque pas de surprendre¹. Nos principales sources antiques sont donc les

1. C'est en partie dû à la perte de certains textes, comme les écrits de Posidonios d'Apamée ou d'Artémidore d'Éphèse. Cependant, cet état de fait est le même pour d'autres populations comme les Germains ou les Thraces.

inscriptions, quasiment toutes d'époque romaine, et des images.

Les inscriptions ne nous livrent que des noms – des centaines de noms ou surnoms de divinités qui, pris isolément, ne nous apportent que peu de chose. Quant aux images – les statues par exemple –, elles resteraient le plus souvent muettes si l'on ne disposait pas d'éléments de comparaison avec des mythes que l'on retrouve plus tard dans les îles britanniques.

Le Pays de Galles, et surtout l'Irlande, ont en effet préservé de nombreux récits à caractère mythologique, particulièrement riches en détails, mais qui doivent être considérés avec précaution. Très tôt en Irlande les poètes, principaux gardiens des mythes, ont rejoint les rangs de l'Église. De ce fait, tous les textes mythologiques irlandais, ou presque, sont en fait chrétiens. Les mythes y sont particulièrement évhémérisés : les anciens dieux, s'ils conservent leurs noms et attributs, n'y sont le plus souvent plus que des héros et des rois, et les récits eux-mêmes, notamment les récits à caractère cosmogonique, sont rendus compatibles avec l'histoire biblique. La situation est la même au Pays de Galles, quoiqu'encore plus dégradée : la poignée de récits mythiques qui s'y conservent – complétés de diverses sources secondaires comme des généalogies – recyclent en fait bien souvent des motifs folkloriques internationaux, et les dieux, qui ne sont plus considérés comme tels, n'y sont plus que des héros de contes.

Le travail des celtologues a alors le plus souvent porté sur les figures divines et la reconstitution d'un panthéon. Les résultats obtenus, notamment en travaillant sur les noms divins et les épithètes qui les caractérisent, et en étudiant la manière dont les dieux gaulois ont été assimilés aux dieux romains après la conquête de la Gaule par Jules César, montrent qu'il y a bien eu un fonds commun, et donc à l'origine une religion commune. Donnons quelques exemples parmi d'autres :

Fonction	Irlande	Pays de Galles	Gaule	Autre localisation	Interprétation romaine ou grecque
Déesse trivalente	Macha		Magis-enia ou Matres Magiae (formes plurielles)		
Déesse céleste		Aranrhod (« Roue d'Argent »)	Rotana (« Divine Roue »)		Diane
Royauté incarnée, ivresse divine	Medb		Meduna		
Dieu de la mer	Lir	Llyr	Lero		
Champion	Ogma	Eveydd	Ogmios	Ogmios (Celts danubiens)	Héraclès
Dieu tonnant	Dagda (« Bon Dieu »)	Taran	Taranis		Jupiter Optimus Maximus (« Très Bon, Très Grand »)
Déesse mère	Brigid		Brigindona		
Dieu jeune polyvalent	Lugh Lámhfhada				
(« au long bras »)	Lleu Llaw Gyffes (« à la main agile »)	Lugoves (forme plurielle)	Lugus / Lugoves (Celtibères)	Mercure, Apollon, Hercule, Mars	
Dieu forgeron	Goibniu	Gofannon	Cobanos / Gobannos		Vulcain
Dieu bronzier	Uchadan		Ucuetis		

Le calendrier, forcément rituel, est à peine connu. Si l'année de l'Irlande païenne est rythmée par quatre grandes fêtes – Imbolc, 1^{er} février ; Beltaine, 1^{er} mai ; Lughnasad, 1^{er} août ; et Samain, 1^{er} novembre –, seules les deux dernières sont connues dès l'Antiquité sur le continent : Samain apparaît sous la forme Samonios sur le calendrier de Coligny, et le 1^{er} août est la date du Concile des Gaules, tenu à Lyon (*Lugdunum*) auprès d'un autel rassemblant toutes les cités gauloises et voué au culte impérial. Le 1^{er} mai est une fête importante dans le calendrier traditionnel français, mais uniquement dans le folklore.

Quant à notre connaissance des mythes eschatologiques et de la théologie, elles sont infimes. Quand les philosophes grecs et romains théorisent à l'envi sur leurs dieux et leur nature, les Celtes restent silencieux. L'ambition du livre qui suit est de lever un peu le voile sur ces questions, en prenant comme sujet d'étude non pas un dieu ou un mythe, mais plutôt une figure mythologique particulièrement bien attestée en Europe comme autour de la Méditerranée : l'arbre du monde.

L'arbre comme symbole du monde est bien connu dans le domaine scandinave, avec le frêne Yggdrasill. Il est plus discret, mais bien présent, chez les Grecs et les Romains. La Bible le divise en deux : l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance. L'on retrouve cette scission en Iran, tandis que l'Inde connaît un unique figuier. L'arbre est très régulièrement associé à des animaux : un oiseau au sommet, un serpent à son pied. C'est un symbole que l'on retrouve en tout cas sur l'ensemble du continent eurasiatique. Ce modèle existe chez les Celtes : de nombreuses sources mentionnent un culte rendu à l'arbre ou aux arbres. Mais quelles en sont les spécificités ? Et que peut-on en déduire sur les croyances et la théologie des Celtes ? C'est ce que nous allons tâcher de découvrir...

L'arbre

Le culte de l'arbre, individuel ou en bosquet, est très bien attesté en Gaule¹. Ainsi, Lucain signale et décrit un bois sacré abattu par les troupes de César lors du siège de Marseille²; Tacite mentionne des bois sacrés sur l'île de Mona, coupés eux aussi par les Romains³; Dion Cassius signale en (Grande-)Bretagne un bois consacré à Andata, qu'il assimile à la Victoire⁴; un autre bois sacré est donné comme lieu de réunion des troupes de Vercingétorix par Florus⁵; Martial signale un bois sacré de chênes verts en Celtibérie⁶; Stace en attribue un autre à Apollon dans les Alpes⁷ et c'est au même dieu que sont consacrés des bois près d'Autun⁸.

Le nom gaulois latinisé de ces bois sacrés est *nemetum*, que Strabon donne sous la forme *drunemeton* (« sanctuaire du chêne ») chez les Galates⁹. Le mot apparaît abondamment dans la littérature tardo-antique et médiévale, ainsi que dans la toponymie, avec divers composés¹⁰.

1. Il l'est bien entendu tout autant dans l'Irlande païenne, où l'on connaît les *fidhmed* ou *defid*, « arbre sacré » : Bondarenko, 2014, p. 58.

2. *La Guerre civile*, III, 399-452.

3. *Annales*, XIV, 29-30.

4. *Histoire romaine*, 62, 6-7.

5. *Tableau de l'histoire romaine de Romulus à Auguste*, I, 45.

6. *Épigrammes*, IV, 55.

7. *Silves*, I, 4.

8. *Panegyrique de Constantin*, XXI-XXII.

9. *Géographie*, XII, 5, 1.

10. *Nemetodurum* est le nom antique de Nanterres, qui apparaît dans la *Vie* de sainte Geneviève, dans la *Vie* de saint Germain d'Auxerre et dans l'*Histoire ecclésiastique* de Grégoire de Tours : *Nemetodorensi parochia*, *Nemethodoro palam*, *vico Nemptodoro*, *Metodori*. Les diverses versions de la *Passion* de saint Vincent d'Agen mentionnent un lieu nommé *Nemeto* (var. *Metensi*), *Nemetensium* (var. *Metensium*), l'*agris Reonemensis* (var.

Ces bois, dont l'archéologie commence à apporter la preuve de l'existence¹¹, sont avant tout des sanctuaires, aussi ne peuvent-ils être associés à une seule divinité précise, car les sanctuaires antiques, tout en étant consacrés à une divinité principale, abritent le culte d'autres dieux. Deux textes parlent d'Apollon, un autre d'une Victoire indigène, mais rien n'empêche que d'autres encore soient impliqués.

Très souvent dans les textes, l'arbre est mentionné de façon isolée. La description par Pline de la cueillette du gui dans un rouvre par les druides est célèbre :

« Il ne faut pas oublier non plus à ce propos l'admiration des Gaulois [pour le gui]. Les druides – c'est le nom qu'ils donnent à leurs mages – n'ont rien de plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, pourvu que ce soit un rouvre. Le rouvre est déjà par lui-même l'arbre qu'ils choisissent pour les bois sacrés, et ils n'accomplissent aucune cérémonie religieuse sans son feuillage, au point que l'étymologie de leur nom de druides pourrait passer pour grecque. C'est un fait qu'ils regardent tout ce qui pousse sur ces arbres comme envoyé du ciel, et y voient un signe de l'élection de l'arbre par le dieu lui-même. On trouve très rarement du gui [de rouvre] et, quand on en a découvert, on le cueille en

Reonemense), tandis que Venance Fortunat (*Carmina*, I, IX), donne un lieu *nomine Vernemetis voluit vocitare vetustas, quod quasi fanum ingens Gallica lingua refert*. On retrouve encore *Nemetum* dans la *Vie* de saint Magnobaude, et surtout, sous une forme très dégradée, dans l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* (MGH, *Capitularia regum francorum*, I, 222-223 et I, 6), qui condamne le « culte des forêts que l'on nomme *Nimidas* ». *Nemetum* est aussi à l'origine de Méthamis (Vaucluse : *Nometamiis*, 1273, *Nometana*, 1206); Arlempdes (Haute-Loire : *apud Harnempde*, 1248, de *are* + *nemetum*); Arnevielle, à Aniane (Hérault : *de Arnempdis*, 1146); Vernantes (Maine-et-Loire : *Vernemeta* sur une monnaie mérovingienne); Senantes (Eure-et-Loir : *Senantae*, 1028, de *seno* + *nemetum*); Senantes (Oise : *villa Senentis*, 1013); Nampont (Somme : *Nempont*, 1143, de *nemetum* + *pontem*); divers Nonant de Normandie (par exemple Nonant, Calvados, de *novio* + *nemetum*). Enfin, plus connu, *Augustonemetum* est le nom antique de Clermont-Ferrand.

11. À Gournay-sur-Aronde : Arcelin et Brunaux, 2003, p. 59.

grande pompe religieuse ; ce doit être avant tout au sixième jour de la lune, qui marque chez eux le début des mois, des années et des siècles, qui durent trente ans, jour choisi parce que la lune est déjà dans toute sa force sans être à mi-cours. Ils l'appellent dans leur langue 'celui qui guérit tout'. Ils préparent selon les rites au pied de l'arbre un sacrifice et un festin religieux et amènent deux taureaux blancs dont les cornes sont liées alors pour la première fois. Un prêtre, vêtu de blanc, monte dans l'arbre, coupe le gui avec une serpe d'or et le reçoit sur un sayon blanc. Ils immolent ensuite les victimes en priant le dieu de rendre son présent propice à ceux auxquels il l'a accordé. Ils croient que le gui, pris en boisson, donne la fécondité à tout animal stérile, qu'il est un remède contre tous les poisons¹². »

Bien plus tard, Sulpice Sévère, dans sa *Vie* de saint Martin, montre comment l'évangéliste des Gaules put sans difficulté détruire un temple, mais se heurta à la population locale lorsqu'il voulut abattre le pin qui lui était associé¹³. Cet arbre était donc plus sacré que le temple lui-même. La très tardive *Vie* de saint Sever mentionne un roitelet païen du nom de Corbecenus (un possible Breton), qui voue un culte à un arbre vénérable¹⁴. De fait, les condamnations officielles de cette forme de paganisme sont nombreuses : le synode diocésain d'Auxerre¹⁵, de même que le deuxième concile de Tours¹⁶, le concile d'Arles¹⁷, d'époque mérovingienne, condamnent, entre autres, les vœux acquittés au pied des arbres sacrés¹⁸. Gré-

12. *Histoire naturelle*, XVI, 249-251.

13. *Vita Martini*, 13.

14. Pigeon, 1892-1898, t. 1, p. 31-75. *AASS*, février, t. I, col. 187 et suiv. Sur Corbecenus : Lajoye, 2013.

15. Canon 3.

16. Canon 23.

17. Canon 23.

18. Ces éléments sont repris dans un texte de Reginon de Prüm, *De synodaliibus causis et disciplinis exleslasticis*, II, 5, 43.

goire le Grand somme la reine Brunehilde de combattre le culte des arbres¹⁹. *Idem* dans un sermon de Césaire d'Arles²⁰.

Le pommier

D'autres cas sont avérés dès l'Antiquité par des documents épigraphiques. Ces cultes sont souvent régionaux, voire locaux. Les dieux régionaux sont toujours difficiles à analyser, surtout quand aucune iconographie ne leur est associée. C'est le cas d'Abellio, dieu pyrénéen. Sa répartition est pour le moins étroite : l'ensemble des nombreuses dédicaces connues proviennent de l'actuel département de Haute-Garonne²¹. Autrement dit, Abellio est un dieu dont le culte est strictement limité au territoire des Convènes, dont la capitale était *Lugdunum Convenarum*, l'actuel Saint-Bertrand-de-Comminges. Seule la stèle de Garin s'accompagne de la représentation d'un buste d'homme, ce qui n'est

19. *Epistolae*, VIII, 4 (*MGH, Epistolae*, t. II ; p. 7)

20. *Sermons*, LXXXVI.

21. Aulon (Guériff, 1981, CIL XIII 00171 : *Abellionni Minicia iusta vslm*) ; Baucou (Guériff, 1981, CIL XIII 00077 : *Abellioni deo*) ; Billière (Schenck *et al.*, s. d., AE 1994, 1194, Guériff, 1981, CIL XIII 23 : *Abelloni deo Elia Mar[....] vs*) ; Boutx ? (Schenck *et al.*, s. d. : *Abellion[i] deo Quintus [....]*) ; Burgalays (Guériff, 1981 ; Holder, 1896 : *Abelion[i] deo ro[....]bocho[....] noi[....] vslm*. Guériff, qui n'a pas vu l'inscription, donne une lecture aberrante) ; Cardeilhac (Guériff, 1981, CIL XIII 00166 : *Sembus Uriassi(filius) Abellionni deo vslm*) ; Fabas (Guériff, 1981, CIL XIII 00148 : *Abellioni Sex(tus) lul(ius) propinquus Romulianus vslm*) ; Garin (Guériff, 1981, CIL XIII 00333, Brunet, 2001 : *Abellioni deo Fortis Sulpici(filius) vslm* ; autel trouvé dans la chapelle Saint-Pé de Lane) ; Montauban de Luchon (Guériff, 1981, *Abelioni [....] ac[....]*. Autel en marbre blanc trouvé sur le plateau de Sainte-Christine) ; Saint-Aventin (Lancontrade, 1920, CIL XIII 00337 et 00338 : *Abellioni Cisonten Cissonbonis fil(ius) vslm* ; *Abellioni deo Taurinus Boneconis fil(ius) vslm*) ; Saint-Béat (Guériff, 1981, CIL XIII 00039 et 00040 : *Abelioni deo Titulla Homulli filia*) ; *Abelioni deo Sabinus Barhosis vslm*).

d'aucune aide pour l'analyse : il peut s'agir aussi bien du dédicant que du dieu.

Pendant longtemps, on a pensé qu'Abellio n'était qu'une variante locale de Belenos, on a donc cherché à en faire une sorte d'Apollon. Fernand Guériff s'est même essayé à une très savante hypothèse sur une continuité de légende entre celle du dieu (inconnue de nos jours), et celle du saint local Aventin, lequel, il est vrai, conserve des caractères solaires évidents²². Malheureusement, la linguistique ne suit pas et toute cette reconstruction se révèle donc caduque. De fait, c'est la variante de Billière, Abello, qui permet de voir dans le nom de ce dieu un mot basé sur un équivalent local du gaulois *aballo* / *avallo* : pomme²³. Dans les langues celtiques et germaniques, le mot désignant la pomme est du genre masculin²⁴. On peut donc y voir sans difficulté un dieu « de la pomme », donc possiblement un « Pommier ».

On peut penser qu'Abellio a laissé son nom à la commune d'Aulon, laquelle serait alors l'équivalent des nombreux Avallon de France et d'ailleurs²⁵ – Avallon est

22. Guériff, 1981.

23. Delamarre, 2003, sv. *Aballo*.

24. En russe et dans d'autres langues slaves, il est neutre. Le français ayant adopté un dérivé du latin *pomona*, en a fait un mot féminin.

25. Nous devons cette liste à l'amabilité de Jean Paul Lelu, que nous remercions. Voir la bibliographie dans Lajoie, 2008, p. 22-23 : Vallon-en-Sully (Allier, ix^e-x^e siècle : *ecclesia Valli*) ; Vallon-Pont-d'Arc (Ardèche, xiv^e siècle : *Abalone*) ; Chapelle-Vallon (Aube) ; Saint-Christophe-de-Vallon (Aveyron) ; Vallon (commune de Lacroix-Barrez, Aveyron) ; Puëch-de-Vallon (com. de Vernègues, 1054 : *de castro Avalono*) ; Ablon (Calvados, 1198 : *Abelon*) ; Abenon (com. de la Folletière-Abenon, Calvados, xiv^e siècle : *Abelon*) ; Avallon (com. d'Arvert, Charente-Maritime) ; Saint-Maurice-sur-Vingeanne (Côte-d'Or, an II à 1810 : Avallon-sur-Vingeanne) ; île Aval (com. de l'Île-Grande, Côtes-d'Armor : petite île en face de l'île Grande. Un ancien mégalithe passe pour le tombeau d'Arthur) ; Aulon (Creuse) ; Ollon (com. Bénivay-Ollon, Drôme, 1252 : *Avalono*) ; Le Velan (com. du Plan-de-Baix, Drôme, 1483 : *Montanea de Avello*) ; Aulon (Haute-Garonne) ; Avalon (com. de Saint-Maximin, Isère) ; Avalix (com. de Saint-Nazaire, Loire-Atlantique, xii^e siècle : *Escavalon* : tour dans laquelle Gauvain et la Demoiselle sont

un terme qui dérive directement d'*aballo*. Il serait alors vain d'y voir un nom purement descriptif qui signifierait « pommeraie », puisque nous aurions alors des dérivés d'**Aballacus* : « Domaine du Pommier »²⁶. Il est possible donc qu'*Aballo* désigne aussi un dieu, inconnu pour l'instant de l'épigraphie.

Les traditions postérieures insulaires, tant galloises qu'irlandaises, abondent de références à une île des Pommes : *Insula Avallonis*, *Ynys Afallach*, *Emain Ablach*²⁷. Ce terme désigne très clairement l'Autre Monde, ou plus précisément un des domaines appartenant à l'Autre Monde. *La Navigation de Bran fils de Febal*, célèbre texte irlandais, parle bien du « pommier d'Emain ». Avallon est connu pour être l'endroit où le roi Arthur a été emmené après avoir été blessé à mort lors de la bataille de Salesbière. Cependant, il est curieux de noter que dans les généalogies galloises, Aballach est fils de Béli – un grand dieu ancestral qu'il ne faut pas confondre avec Belenos – et Anna – nom de la grande déesse-mère celtique²⁸. Le terme « Aballach » dans ces généalogies ne désigne absolument pas une île !

assiégés); Avallon (com. de Triguères, Loiret); Avallou (com. Brain-sur-l'Authion, Maine-et-Loire, 1096 : *Terra de Avalo*); l'Avallon (Saint-Martin-d'Audouville, Manche); Le Grand Montavallon (com. d'Arquenay, Mayenne, 1507 : *Montavallon*); Le Petit Montavallon (com. de Meslay, Mayenne); Port-Navalo (com. d'Arzon, Morbihan); *Avaellon* (com. de Locmariaquer?, Morbihan, Cartulaire de Redon); Ablain-Saint-Nazaire? (Pas-de-Calais); Aulon (Hautes-Pyrénées); Vallon (Sarthe); Ablaincourt? (Somme); Avallon (Yonne, iv^e siècle : *Aballo*); Ablon (Essonne); Papcastle (Grande-Bretagne, *Aballavo*, *Avalana*); Ollon (Suisse, 516 : *Aulonum*). Voir aussi Abella (Campanie, Italie, Plin., III, 9, 11 : *Avella*), même si le nom n'est pas celtique.

26. Forme qui n'est d'ailleurs pas attestée alors qu'il existe des dérivés d'**Aballodurum* (« Porte d'Aballo ») et d'**Aballoialum* (« Clairière d'Aballo »). L'astérisque devant un mot désigne un terme reconstitué mais non attesté.

27. Mackillop, 1998, sv. *Avallon*.

28. Loth, 1889, p. 312.

Il est donc possible que les Celtes aient personnifié le pommier de l'Autre Monde sous la forme d'une divinité masculine. Dans diverses mythologies indo-européennes, les pommes sont indiscutablement liées à l'Autre Monde, voire même à l'immortalité. Chez les Grecs, les Hespérides gardent, avec l'aide d'un dragon, un jardin situé près de l'Île des Bienheureux (l'Autre Monde, donc), dans lequel poussent les pommes d'or, fruits d'immortalité²⁹. Chez les Scandinaves, la déesse Íðunn est la gardienne des pommes de jouvence. Lorsque Loki les vole et les fait sortir d'Asgard, les Ases se mettent à vieillir³⁰. Chez les Slaves encore, la pomme est un fruit fortement lié à l'Autre Monde : on le place avec le corps lors de l'enterrement, pour servir de don aux ancêtres, ou bien on plante un pommier sur les tombes³¹. Reste à savoir pourquoi les Convènes ont accordé une telle importance au culte d'Abellio, au point de multiplier les dédicaces.

Le noisetier

Moins attesté, et plus local encore, Cuslanus, connu en Cisalpine, pourrait être un dieu « Coudrier » (ou « Noisetier »)³². On notera cependant que la ville campanienne d'Avella (latin *Abella*), qui doit son nom à la racine indo-européenne désignant la pomme, était célèbre dans l'antiquité pour ses noisettes. De ce fait, le français dialectal *avelline*, l'occitan *avelano*, l'espagnol *avellana* et le portu-

29. Grimal, 1951, sv. « Hespérides ». Mais l'arbre de l'Autre Monde grec n'est pas forcément un pommier. Sur les tablettes dites « orphiques », il s'agit d'un cyprès : voir les textes dans Pugliese Carratelli, 2003.

30. Boyer, 1992, p. 103.

31. *Slavjanskaja Mifologija*, 2002, sv. *Jabloko*.

32. Delamarre, 2003, sv. *Coslo-* ; De Bernardo Stempel, 2013, p. 80. Il pourrait toutefois s'agir aussi d'une forme celtisée du dieu étrusque Culsans.

gais *avelã* ne désignent pas une petite pomme, mais la noisette, fruit du coudrier. On retrouvera régulièrement cet arbre dans les pages qui suivront.

Le poirier

Selon la *Vie* de saint Amator, évêque d'Auxerre, il y aurait eu un poirier sacré au centre de la ville. Saint Germain, encore païen, avait coutume d'y suspendre la tête des proies qu'il capturait lors de ses chasses³³.

L'alisier

Le doute subsiste concernant le gaulois *alisia* : ce terme signifie-t-il « rocher », ou bien « alisier »³⁴ ? Quoi qu'il en soit, deux inscriptions³⁵, peut-être trois³⁶, dont une en langue gauloise, mentionnent un dieu nommé Alisanos, qui pourrait être « le divin Alisier » ou « le divin Rocher »³⁷. Mais nous verrons plus bas, lorsqu'il sera question du cerf, que l'arbre est fort possible.

L'if

L'if est lui aussi divinisé, d'abord sous la forme Iverix – le « Roi-If » –, attestée par une inscription liée à la statue

33. AASS, Mai, I, p. 57.

34. Delamarre, 2003, sv. *Alisia*. Sterckx, 1998, p. 28-29 penche clairement en faveur d'« alisier ».

35. *Deo Alisanu Paullinus pro Contedoio fil(io) suo vslm* : CIL XIII, 5468, Viévy, Côte-d'Or ; *Doiros Segomari ieuru Alisanu* : CAG-21-02, p. 196, Couchey, Côte-d'Or.

36. *]rumo [3]uronijs f(ilio) [3]isano [v(otum) s(olvit)] l(ibens) m(erito)* : CIL XII, 665=AE 2004, +875, Arles.

37. Drioux, 1934, p. 135-136, hésite aussi à le rapprocher de noms de cours d'eau de la région d'Alise-Sainte-Reine / Alesia.

d'un homme encapuchonné tenant dans la main droite un serpent qui s'introduit dans un récipient tenu dans la main gauche³⁸. À Évaux dans la Creuse, on connaît un dieu *Ivav* /³⁹, que l'on peut restituer *Ivavus* grâce à la mention par Grégoire de Tours du *vicus Evaunensis*⁴⁰. Toujours lié à l'if, on connaît à Forua, au Pays Basque espagnol, un dieu ou une déesse nommé(e) *Ivilia*⁴¹. Enfin, à Issoudin-Létrieux, dans la Creuse, c'est un Mercure *Iviacus*, donc « du domaine de l'If » qui est attesté sur un autel servant de pied aux fonts baptismaux de l'église⁴². Nous verrons plus bas les rapports que Mercure peut entretenir régulièrement avec cet arbre.

Le mélèze

Au nord de l'Adriatique, notamment en Istrie, sur le site de l'ancienne ville de *Nesactium*, ont été retrouvées plusieurs inscriptions mentionnant un dieu *Melosocus*⁴³, attesté aussi avec les variantes *Melisocus*⁴⁴ et *Melesocus*⁴⁵. Une inscription grecque est aussi adressée au *Theo Meli-*

38. Sterckx, 1998, p. 92-93 ; Sterckx, 2005, p. 361-362

39. Le nom est incomplet.

40. *Vimpuro Firmi lib(ertus) Ivav(us) vslm* : CIL XIII, 1368.

41. *Iviliae sacrum M(arcus) Caecilius Montanus pro salute Fusci fili sui posuit Quno fecit* : AE 1908, 5 = AE 1955, 33. Blasquez, 1962, a tenté un rapprochement peu convainquant tant avec *Abellio* qu'avec le basque *ibilli* : « bouillir ».

42. *Deo Mercurio Iviaco Publ(ius) Sablenus Illvir curavit pon ex vot* : CIL XIII 214 ; Dussot, 1989.

43. *Numini Melosoco Aug(usto) sacrum Cn(aeus) [P]apiriu[s] Eumelu[s] ex voto* : CIL V 8127 ; *Me[l]osoc[o] [6] [3] aug(usti) [: InscrIt-10-01, 00662.*

44. *Melisoco sa(rum) C Septidius Pilumenus vsI*, à Rakalj : [http://histri.hr/Exhibition/Histrian %20Deities %20on %20Roman %20Monuments](http://histri.hr/Exhibition/Histrian%20Deities%20on%20Roman%20Monuments)

45. *[Me]lesoco sac[*, à Krnica : *ibid.*

*soko*⁴⁶. Plus que le « Doux » (**Melissos*), ce théonyme est à rapprocher du nom gaulois supposé du mélèze : **melatia* ou **melice(m)*⁴⁷.

Le frêne

Le frêne, *onno-*, a sans doute donné son nom à Onuava, déesse (ou dieu), attesté par deux fois à Bordeaux⁴⁸. C'est peut-être aussi ce nom que l'on retrouve dans celui d'une ville de Bétique nommée Onuba⁴⁹.

Le hêtre

L'arbre peut aussi être un hêtre, du nom de *baco* ou *bago*. Le dieu gaulois Baco est connu par au moins trois attestations antiques : deux inscriptions et un texte. Il est d'ailleurs particulièrement étonnant que nous ayons un texte pour un dieu si peu attesté en épigraphie.

Des deux inscriptions, l'une est douteuse, celle d'Éauze⁵⁰. Son état très fragmentaire ne permet pas de dire si nous avons affaire ici à une divinité, ni même d'assurer qu'il s'agit bien de Baco, les deux premières lettres du nom étant manquantes. La deuxième inscription provient de

46. Matijašić, 2001.

47. Delamarre, 2003, sv. *Melatia*.

48. *Sum vagus assidue toto circum[f]eror orbe] / [tutela fretus] numinis Onuavae / nec me diversi cogit distan<t=C>ia / mundi alterius titulo subdere / vota r<e=F>um / veri ce(r)ta fides Tiburni v<i=E>xit in / arce(m) [spes(?)] etiam Onuavae numen / o[p]e[sque] g[er]it quare o diva parens / [tibi quae sollemnia vovi] / Ausonia in terra [reddere vota libet] : CIL 13, 00581 ; C(aius) Iulius / Floru[s] / Onuavae : CIL 13, 00580. De Bernardo Stempel, 2007, p. 61.*

49. Pline, *Histoire naturelle*, 3, 10.

50. *Isilu [sive Ba]conis* : CIL XIII, 00557.

Chalon-sur-Saône (Saône-et-Loire)⁵¹. Les auteurs du *CIL* y lisaient le nom sous la forme *Baconi*, qu'on a par la suite proposé de corriger en *Bagoni*. La troisième attestation nous vient, et c'est exceptionnel dans le domaine du panthéon gaulois, d'un texte de l'Antiquité tardive, les *Acta S. Marcelli*⁵² :

« D'abord, donc, près de la statue de Saturne qui se trouvait sur la rive de la Saône, il fut étendu sur un chevalet et soumis à d'innombrables coups de fouets. Ensuite, on ordonna qu'il soit conduit près d'une représentation de Sol, qui était dans les murs de la ville, à la porte des Séquanes, et que l'erreur des gentils recommandait d'honorer avec respect ; puis au temple du divin Baco, dont la statue d'*electrum* (?) était adorée placée au sommet d'une colonne. »

Saint Marcel est donc emmené de Chalon aux berges de la Saône où on le fouette près d'une statue de Saturne. Puis on le conduit hors de la ville, près d'une représentation de Sol. Enfin il est conduit dans un temple où on peut voir la statue de Baco, perché sur une colonne⁵³.

Le premier à avoir tenté une analyse de ce nom est Christian Guyonvarc'h, qui débroussailla les différentes pistes sans trancher réellement⁵⁴. Il commence par opérer un rapprochement avec le latin médiéval *baco*, *bacco*, ou *bacho*, « porc ». Ce mot est issu d'un terme germanique dont le sens se rapporte ou à un suidé (allemand : *Bache*, « laie », *Bacher*, « sanglier mâle de moins de quatre ans », par

51. *Deo Baconi G(aius) Lautius [...] Sabinus Decurio Alae I Flaviae [...]* : *CIL* XIII, 02603.

52. *AASS*, 4 septembre, t. II, p. 187-202.

53. Le texte latin donne plusieurs variantes : *divi Hamonis*, *Decubaconis*, *Divionis*, ou encore *Divibavonis*. Grâce à la découverte d'une inscription consacrée à Baco à Chalon même, il est clair qu'il faut restituer *divi Baconis*. Toutefois, Fernand Benoît a préféré conserver un « divin Amon » : Benoît, 1959, p. 41.

54. Pour les lignes qui suivent nous nous référerons à Guyonvarc'h, 1964.

exemple, d'où l'ancien français baquier : « cochon qu'on engraisse »⁵⁵) ou à une partie du corps de cet animal (anc. haut all. *Bacho*, « dos » ; anglais *back*, *idem*, moyen haut all. *Bache*, « jambon, jambon fumé », puis *Bache* « sanglier, porc, jambon » et *Backe*, « joue, mollet »). On remarquera que ces parties sont toutes courbes. Cela permet un rapprochement avec divers termes celtiques issus d'un prototype **bakko*, « crochet, hameçon » (irl. *bac*, gall. *bach*, bret. *bac'h*). Là encore, la courbe apparaît. Christian Guyonvarc'h passe ensuite rapidement sur un rapprochement avec les Bagaudes, dont le nom est basé sur un celtique **baga* et pourrait donc signifier « les Combattants ». Puis il se retourne vers un éventuel **bhag*, « partager, répartir », que l'on retrouve dans le nom d'un des Aditya indien, *Bágha*, « le Dispensateur » ; avant de lui préférer un étymon en **bhâgo-s*, « hêtre »⁵⁶, ce qui en ferait un dieu-arbre, ce qui n'a rien d'incompatible avec un « dispensateur ».

Mais un emprunt au germanique ayant pour sens « porc » semble bien improbable, du fait de la date de la première attestation (l'inscription de Chalon est du II^e siècle après J.-C., une époque à laquelle l'influence germanique est encore faible), et surtout parce qu'il existe déjà un mot gaulois pour porc : *moccus*, qui est une épithète de Mercure à Langres et dont il existe des équivalents dans d'autres langues celtiques⁵⁷. Pierre-Yves Lambert abandonne la piste du « hêtre » car, pour lui, la forme Bago qui serait nécessaire n'est pas attestée⁵⁸, ce que dément pourtant Paul Lebel. Qui plus est, cet argument n'est pas valable car l'alternance *k/g* en gaulois est bien connue : Christian

55. FEW, 1, p. 201, s.v. « bache ».

56. Cf. latin *fagus* ; russe, ukrainien et bulgare *buk* (mais aussi russe *buzina* : sureau) ; gothique *bōka* ; islandais ancien *bók*, etc.

57. Cf. l'irlandais *muic*.

58. Communication personnelle, 2007.

Guyonvarc'h l'a bien montré à propos du nom si proche des Bagaudes/Bacaudes. On peut apporter un autre élément de comparaison avec l'épithète d'Hercule *Magusanus*, connu aussi sous la forme *Macusanus*⁵⁹. L'argument de Christian Guyonvarc'h en défaveur du hêtre est tout aussi erroné : « le hêtre n'est pas un arbre sacré chez les Celtes qui, par la suite, ne devaient garder que les emprunts latins ». Or, il a bien existé un culte au dieu Fagus (nom latin du hêtre) chez les Convènes, dans les Pyrénées⁶⁰ !

Pour trancher définitivement, il faut sans doute faire appel à des éléments extérieurs à la linguistique. Le texte des *Acta* de saint Marcel nous précise que la statue de Baco est placée sur une colonne. Or le dieu très majoritairement représenté de cette manière en Gaule est Jupiter, qu'il soit Tonnant ou « à l'anguipède » (dont le corps s'achève en queue de serpent)⁶¹. Cet élément nous permet d'aller chercher ailleurs des comparaisons. Un des plus importants sanctuaires de Jupiter à Rome est le Fagutal, qui tire son nom... d'un hêtre sacré. En Grèce, une variété de chêne (le hêtre est absent de ce pays) portait le nom de Phégos (ion.-att. φηγος, dor. φαγος⁶²). Cependant, Phégos est aussi une épithète de Zeus, le Zeus de Dodone. Cette épithète a d'abord désigné l'arbre sacré oraculaire consacré à Zeus, avant d'être accolée au dieu lui-même⁶³.

Le hêtre (ou son remplaçant linguistique) serait donc un des arbres consacrés au dieu céleste chez certains Indo-Européens. Cela permet de mieux comprendre une citation de Maxime de Tyr : « Les Celtes rendent un culte à Zeus mais l'image celtique de Zeus est un grand chêne⁶⁴ ». Au

59. CIL XIII, 8705 ; AE 1977, 0539 et 0540.

60. Lussault, 1997, à Tibiran-Jaunac et Génomest.

61. Charles-Picard, 1977.

62. Ernout et Meillet, 1932, p. 312, s.v. *fagus*.

63. Une partie des rapprochements faits ici l'ont déjà été par Sergent, 1989.

64. *Dissertations*, VIII, *Sur les images des dieux*, 8.

regard des éléments grecs cités ci-dessus, cet auteur aurait bien pu entendre le mot gaulois pour « hêtre », et le transcrire par un mot grec, proche, qui finalement signifie « chêne ».

Mais la représentation de Jupiter/J Zeus chez les Celtes antiques est-elle bien sous forme d'un arbre ou seulement d'un tronc d'arbre ? Si l'on reprend la description que fait le poète Valérius Flaccus des Coralli⁶⁵, peuple vraisemblablement celte de la basse plaine du Danube⁶⁶, on constate qu'ils ont pour enseignes « des roues, des hérissons dont le dos est armé de pointes de fer, et de petites colonnes, simulacres de Jupiter ». Même s'il faut prendre le témoignage de Valérius Flaccus avec précaution, on ne peut que songer à ce que dit Lucain⁶⁷ du bois sacré gaulois situé non loin de Marseille : « Les sinistres simulacres des dieux manquent d'art et se dressent informes sur des troncs coupés ». Nous tenons là peut-être l'ancêtre iconographique des colonnes de Jupiter si fréquentes en Gaule romaine.

Si Baco est un équivalent gaulois de Jupiter, il en reste sans doute des traces dans d'autres théonymes. Ainsi, on connaît à Morestel en Isère une dédicace à Jupiter Baginatis⁶⁸. Cette épithète permet un rapprochement avec une autre divinité nommée Baginus⁶⁹, accompagnée de *Baginaheae*, divinités féminines plurielles, connues à Bellecombe-Tarendol (Drôme)⁷⁰. Si Baginus ne désigne pas clairement un Jupiter, il a cependant laissé son nom à un

65. *Argonautiques*, VI, 89-91.

66. Guyonvarc'h, 1967.

67. *Pharsale*, III, 399-452.

68. *Iovi Baginati Corintus Nigidi Aaliani ex vot(o)* : CIL XII, 2383. On connaît sur la commune voisine de Passins un hameau nommé Bachelin qui tire sans doute son nom de la divinité.

69. Sterckx, 2000, p. 31, hésite entre le « Combattant » et le « Distributeur », mais ignore « du Hêtre ».

70. *Felix Smeri F Bagino et Baginatiabus vslm* : AE 1889, 183.

*pagus Baginensis*⁷¹ et surtout à un mont qui s'appelle encore La Vanige. Or les Jupiter de montagnes sont légion dans le voisinage des Alpes, à commencer par le célèbre Jupiter Poeninus, du col du Grand-Saint-Bernard. On écartera en revanche tout rapprochement avec le Bacurdus connu à Cologne sur deux inscriptions offertes par des légionnaires : la finale *-urdus* semble en effet plus thrace que celte⁷².

On peut alors revenir à la phonétique pour compléter le rapprochement Baco/hêtre. Les *Acta* de saint Marcel ont été rédigés avant le VII^e siècle, très probablement dans le courant du VI^e siècle après J.-C. Nous avons vu que parmi les variantes attestées de notre théonyme, se trouvent *Divionis* et *Divibavonis*. La présence d'un « v » à la place du « c » peut surprendre, mais ce phénomène existe aussi dans un cas très similaire. La ville de Bavai tire son nom d'un gallo-romain *Bagacon*, qui signifie ou bien « La Hêtraie » ou bien « Le Domaine de Baco » (Baco théonyme ou Baco anthroponyme ?). Or c'est précisément au VI^e siècle que *Bagacon* devient *Bavacum*, qui lui-même donnera Bavai. Nous avons peut-être-là, dans un texte hagiographique, un élément qui ne viendrait pas nécessairement d'une corruption du texte, mais plutôt d'une évolution phonétique locale.

D'une divinité apparemment mineure juchée sur une colonne, nous sommes arrivés à la notion de hêtraie sacrée, avec son dieu, Baco, ou Jupiter Baginatis (littéralement : « de la Hêtraie »), et ses dryades gauloises, les *Baginae*. Il en est peut-être resté un souvenir dans une antique légende strasbourgeoise, qui veut qu'au cœur de la capitale des Triboques, il y ait eu un bois sacré avec trois hêtres,

71. CIL XII 1377.

72. Comparer par exemple avec le Zeus Zbelthourdos attesté sur l'Esquilin et objet d'un culte par des soldats thraces.

consacrés au dieu de la guerre⁷³. Étymologie fantaisiste basée sur l'analogie *Triboci* / *Tribaci*? Peut-être pas tant que ça⁷⁴...

Le chêne

Nous avons vu l'ambiguïté qu'il pouvait y avoir au niveau indo-européen entre les noms du hêtre et du chêne. De fait, le chêne aussi est divinisé en Gaule. Par exemple le rouvre, associé au gui et aux druides par Pline, et honoré par une inscription sur laquelle il est accompagné par le « génie du lieu » (comme l'est souvent Jupiter en Gaule), à Angoulême (Charente)⁷⁵.

Un autre théonyme celtique, basé sur un antique nom du chêne, a pu exister : **Percos* ou **Ercos*⁷⁶.

Ce théonyme reconstitué pourrait être basé sur **per-* ou **per-g-* : « frapper », racine qui a été à l'origine d'un grand nombre de théonymes dans l'espace indo-européen. Il existe toute une série de termes dérivés de la même racine verbale **per-* / **per-g-*.

73. Par exemple dans Schadaeus, 1617, p. 3 ; mais la tradition est attestée dès le siècle précédent.

74. Toujours dans le domaine des traditions tardives, un procès en sorcellerie de Vaudois du Piémont, daté de 1492, indique : « Et selon leur loi ils ont eu coutume d'adorer [rayé : une idole] une idole appelée Bacus et Bacon [rayé : les fées ont eu coutume de faire] ainsi que la Sibylle et les Fées. Et parce que Bacon et les fées ont eu coutume de tenir lesdites assemblées où il n'y a plus aucun respect de fille à père ni de commère comme on a pourtant à l'extérieur de ladite synagogue [...] » (Lelu, 1998 ; Ginzburg, 1994).

75. *Deo Robori et genio loci [...]* : Maurin, 1994 ; Vernou, 1993 ; CIL XIII, 1112. Sterckx, 2005, p. 28 et 98, pense qu'il pourrait s'agir plutôt d'un « Très Furieux » ou « Très Ardent ». Une comédie tardive, *Querolus*, indique que dans la région de la Loire, on rend des sentences capitales à l'aide du rouvre : *Querolus sive Aulularia*, 1, 2, 30.

76. Lajoye et Oudaer, 2014.

On peut prendre pour exemple l'arménien *Harkanem* («je frappe»)⁷⁷ ou le slavon *Pera*: «je frappe»⁷⁸. Cette racine s'est dotée d'un suffixe *-kw* qui l'a substantivée pour désigner un «frappeur», *perk^wus*. On obtient alors un théonyme, souvent celui du dieu du tonnerre, avec parfois un sens réduit à un simple «tonnerre» lorsqu'il y a eu un changement religieux important (par exemple la christianisation). On trouve ainsi l'anglo-saxon *fercal* («éclair»)⁷⁹; le théonyme thrace *Perkos*, qui désigne le Héros cavalier face à l'arbre entouré d'un serpent⁸⁰. Par ajout d'un nouveau suffixe, selon diverses voies qui ne sont pas encore tout à fait éclaircies – on a pu proposer trois formes: **pergénio-*, **peruh3no-* et **perkwúh3no-* –, on obtient une célèbre famille de théonyme correspondant à des dieux célestes ou tonnants: le scandinave *Fjörgynn*, le lituanien *Perkunas* (letton *Perkons*, prussien *Percunis*, Pargn, peut-être aussi *Pergrubius*), le slave *Perun* et tous ses dérivés, l'indien *Parjanya*, l'iranien *Piran*,⁸¹ auxquels il faut peut-être ajouter l'épithète de Zeus *Keraunos*⁸², le latin *Quirinus*⁸³, et l'arménien *erkin*: «ciel»⁸⁴.

77. Gimbutas, 1973, p. 466.

78. Leger, 1901, p. 66.

79. Nagy, 1974, n. 33.

80. IG Bulg. I, 283 et 283bis, à Galata (Bulgarie) et Kajalâka (Bulgarie). Ce rapprochement, déjà signalé par Jean Cuisenier (1998, p. 53-87), suivant Georgieva, 1985, p. 116, n'est pas admis par Vlahov (1992, p. 21) qui préfère voir dans cette épithète le sens de *fruchtbar*, *erträglich fruchtragend*, poursuivant une hypothèse voulant que le cavalier thrace soit un protecteur des récoltes et dispensateur d'abondance. Cependant, sur le plan mythologique, cette hypothèse n'est pas incompatible: les dieux de l'orage sont toujours protecteurs des récoltes.

81. Lajoye, 2012.

82. Jakobson, 1985 a et b; Nagy, 1974, p. 128; West, 2007, p. 243-244.

83. Lajoye, 2010.

84. Ananikian, 2010, p. 7. Ce terme est aussi vraisemblablement présent dans le laze *erkinačxa*: «mardi», littéralement «jour de *erkina*». Hans Vogt a proposé un rapprochement avec le laze *erkina*: «fer», et le géorgien

Du frappeur, le terme a aussi désigné le frappé, l'arbre cosmique, le plus souvent un chêne : latin *quercus* ; sanskrit tardif *parkati* (sorte de figuier) ; penjabi *pargāi* (« chêne sacré ») ; vieil haut allemand *foraha* ou *forha* (« chêne ») ; lombard *fereha* (« chêne ») ; anglo-saxon *furh* (« sapin »), anglais *fir*, allemand *Förhe*, norois *fjör*, *fura*, *fyri* (« pin »).

Par dérivation du type **Perk^wún(i)yā*, on obtient le nom de la forêt ou de la terre boisée, souvent divinisée. Le mot est largement présent dans les langues germaniques : Fjörgyn (mère de Thor, la Terre) ; gothique *fairguni* (« montagne boisée »), *fairhus* (« monde ») ; vieil haut allemand *Virgundia Waldus*, *Virgunnia* (« forêt de chênes »), *Fergunna* (une forêt du centre de l'Europe, sans doute la forêt Hercynienne : cf. *infra*) ; anglo-saxon *firgen* (« colline boisée ») ; lituanien *perkunija* (tempête d'orage, mais aussi lieu où se trouve le chêne de Perkunas) ; vieux russe *peregynja* (« colline boisée »).

Sur la base de cette racine, on a pu reconstituer le gaulois **(p)ercos* : « chêne », avec possible chute du P initial (phénomène régulier en phonétique gauloise)⁸⁵. Partant de ce fait, on peut observer dans les inscriptions antiques concernant les Celtes et les toponymes de nombreuses traces des groupes lexicaux mentionnés ci-dessus⁸⁶. La forêt ou la terre boisée est attestée en premier lieu par la forêt Hercynienne : *Hercunia* / *Ηρκυνία*. Xavier Delamarre note qu'en grec ce mot s'écrit avec un esprit dur, qui serait un souvenir du *p*-initial primitif⁸⁷. On note chez Aristote la variante *Arkunia*⁸⁸.

rkina : même sens, ; partant du principe que le ciel pourrait être une voûte dure : Vogt, 1988, p. 129. Cela reste hypothétique.

85. Delamarre, 2003, sv. *ercos*.

86. Pour ce qui concerne les toponymes, nous n'avons eu accès à une documentation complète que pour les territoires actuellement francophones et la République d'Eire. Les éléments que nous donnerons ci-dessous n'ont donc pas la prétention de constituer un inventaire.

87. Delamarre, 2003, p. 165.

88. Gamkrelidze et Ivanov, 1995, p. 527.

Le nom de l'Argonne / *sylva Arguennensis*, forêt de l'est de la Gaule, a aussi été proposé⁸⁹. Une série de noms de communes peut aussi être avancée : Erquennes (Hainaut, Belgique) : *Erchana* (965), *Hercana* ; Archennes (Brabant wallon, Belgique) : *Archenna* (1043), *Erkene* (1225). Pour Jean-Jacques Jespers, il s'agirait du latin *Arcum* + *ana* : « terre près du pont »⁹⁰. Cependant la fermeture du A initial en E pose problème. On peut peut-être leur ajouter Erquinvillers (Oise) : *Erkinviller* (1205), même si pour Ernest Nègre, il s'agirait de l'anthroponyme germanique *Erchana*⁹¹. Enfin, avec préservation du P initial, on peut mentionner le nom de la forêt de Perseigne (Sarthe) : *Persognia* (1113), *Persenia* (1149), *Personia* (v. 1145)⁹². Le même nom se retrouve à Nourray (Loir-et-Cher). Le nom de la forêt a dans au moins deux cas été la base d'anthroponymes, connus par une seule inscription de Trujillo (ancienne Turgalium, Lusitanie, actuellement en Espagne), inscription portant les noms de Hercinius et Hercinia⁹³. En revanche il convient d'écarter le *cognomen* Percennius et sa variante féminine Percennia : très fréquent à Rome, il est aussi attesté en Vénétie et en Afrique, mais pas en Gaule, ce qui permet d'écarter une origine celtique.

89. Delamarre, 2003, p. 165. Si cette hypothèse est valide (comme le laisse à penser la variante d'Aristote sur le nom de la forêt Hercynienne), il faudrait alors se pencher sur le cas de la déesse *Arcanua* ou *Arkanua* (AE 1983, 723-724, à Born-Buchten, Pays-Bas - cependant, pour Claude Sterckx, ce nom signifierait « la Chanteuse », avec un préfixe intensif : communication du 21 novembre 2008), celui de Mercure *Arcecius* (CIL III 5768, à Bregenz, Autriche), d'*Arciaco* (RIB I, 640, à York, Grande-Bretagne) ou encore d'*Arco* (AE 1987, 643, Riba de Saelices, Espagne).

90. Jespers, 2005, p. 103 et 239, suivant Carnoy in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 16, 1937, p. 928-929.

91. Nègre, 1991, p. 978.

92. Moreau, 1983, p. 194.

93. Monin[...]*Jci / IIV s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) / Hercinius / fratri et / Hercinia / Afra tua / patri f(ecit) m(erenti)* : CIL 02, 05283 = CPILCaceres 00561.

Sémantiquement proches des types *Hercunia*, sont les termes de type *Ercolana* : « Plaine des Chênes »⁹⁴. Ainsi trouve-t-on Allinges (Haute-Savoie) et le doyenné qui l'entourait, attesté au IX^e siècle sous la forme *finis Ercolana* ou *Hercolana*⁹⁵. Autre dérivé boisé de **(P)erkos* : les toponymes de type *Ercetum* / *Percetum*, formés à l'aide du suffixe *-etum* désignant des groupes d'arbres⁹⁶. Ainsi en est-il d'Ercuis (Oise) : *Erquetum*, vers 1259⁹⁷. Et lorsque le P initial est conservé, nous avons *Percetum* : domaine du brigand Bérenger dans la *Vie des saints Lugle et Luglien*⁹⁸. Nous verrons plus bas que des vestiges mythologiques subsistent, liés à ce toponyme, qui a été identifié à Pressy (Pas-de-Calais, mal orthographié Persy), une identification douteuse.

Il faut sans doute aussi joindre au dossier Pers (Cantal) : *Perce*, 1299 ; Pers (Loiret) : *Pers*, vers 1100 ; Pers (Deux-Sèvres) : *Pers* vers 1150⁹⁹ ; Pers-Jussy (Haute-Savoie)¹⁰⁰. Apparenté à cette forme, on trouve un toponyme de type **Percoialum* (« clairière du chêne ») : Perceu (ancien château à la limite de Saint-Maixme et de Maillebois,

94. Delamarre, 2003, p. 196-197, sv. *lano-*.

95. Calmette et Clouzot, 1911, p. LXXXIII.

96. Longnon, 1920-1929, p. 158.

97. Pour Dauzat et Rostaing, 1989, sv. *Ercuis*, l'étymologie est obscure.

98. *AASS*, Octobre, X, vie du XI^e siècle.

99. Pour celui-ci, Gauthier, 1996, p. 62, maintient l'anthroponyme Persius.

100. Peut-être faut-il rapprocher les formations de type *Ercetum* / *Percetum* de mots insulaires analysés par Joseph Vendryes (1927) : gallois *perth*, de **k^werk^wto* : « buisson, haie », et v. irl. *ceirt*, de **k^werk^wti* : « pommier ». On conserve un sens de type « petit arbre ». Pour Pers-Jussy, l'anthroponyme latin Paternus a été proposé : http://www.amisdepers-jussy.org/0-rep.b.pj/b.pj_toponymie.html. Le terme *percetum*, nom commun, a peut-être été transmis au français sous la forme *perchis* : un perchis est un bois planté d'arbres âgés de 10 à 20 ans. On pourrait attendre pour ce terme une construction basée sur *pertica* : « perche », suivi du suffixe *-aticiu*. Mais ce suffixe a donné en ancien français *-ëiz* puis *-iz*. Or pour perchis, on connaît une forme ancienne, du XIV^e siècle, « perchiete », désignant un bois d'arbres âgés de 12 à 15 ans : Godefroy, 1880-1895, sv. « perchiete ».

Eure-et-Loir) : *Perceul* en 1540, *Perceuil* en 1608 ; Le Perceux (Souvigny-de-Touraine, Indre-et-Loire) ; Perceuil (Berru, Marne) ; Le Perceuil (Perthes, Haute-Marne).

Au moins un dieu, au nom étrange, appartient à ce groupe : Expercennius, connu par une inscription votive de Cathervielle (Haute-Garonne)¹⁰¹. Ce théonyme représente un archaïsme, par la conservation du *-p-* ; sans doute du fait de l'ajout d'un préfixe. Il a subi une traduction latine maladroite en *Sexarboris*, parfois sous la forme plurielle *Sexarboribus*, à Arbas et à Saint-Gaudens (Haute-Garonne)¹⁰². Ces inscriptions sont aussi sur le territoire des Convènes, comme celles consacrées à Erge (*infra*). Cette traduction montre qu'il a dû exister une forme gauloise écrite plus proche de ce qu'on attendrait de cette langue, c'est-à-dire **Exspercennius*. En domaine celtibérique, sur le grand bronze de Botorrita (Botoritta I), on peut trouver la mention d'un lieu nommé *PerkUNETAKA-*, lequel semble de toute évidence basé sur un terme de nature théonymique se rapportant à un nom archaïque de type **Perkuno-*¹⁰³.

Plus difficile à manier est le cas de « Erge » (nous ne connaissons pas sa forme nominative), attesté par une série d'inscriptions votives sur le territoire des Convènes (Haute-Garonne)¹⁰⁴. Dans un article récent, j'ai postulé pour une forme locale d'Hercule, nom régulièrement prononcé *Hercle* en Italie¹⁰⁵. Mais là encore des arguments linguistiques et mythologiques peuvent permettre le rapprochement entre

101. *Deo E[x]p[e]rc[e]nnio Silex vslm* : CIL XIII 329.

102. CIL XIII, 129, 132 et 175.

103. De Bernardo-Stempel, 2009, p. 11-12. Par le passé, le terme a été plus souvent lu « BercuneTaCam », qu'on analyse comme « le lieu montagneux ».

104. CIL XIII, 181-182 ; 184 ; 186-196 ; 198-204 ; 206-207.

105. Lajoye, 2005.

Erge et **Perk^wos*¹⁰⁶. *Erge* semblant n'être qu'un avatar de *Lug*, il peut donc être lui aussi tonnant¹⁰⁷.

Bien évidemment, lié à l'ensemble, subsistent des anthroponymes : *Percius* est attesté sur une inscription de Saintes (Charente-Maritime)¹⁰⁸, tandis que la forme féminine *Perca* est visible comme *cognomen* sur une inscription de Séville (ancienne Bétique, Espagne)¹⁰⁹. Il faut en revanche écarter certaines marques de potier mentionnant un « *Ercus* » : il s'agit en fait d'une forme abrégée de *Ericus*¹¹⁰.

En toponymie, nous avons à la fois des noms de type *Erciacum* et *Perciacum* : « domaine de (P)*Ercius* ». *Erciacum* a donné divers lieux nommés *Ercé* ou *Hercé*¹¹¹.

106. Lacroix, 2007, p. 26, à étayer cependant d'un point de vue phonétique.

107. Nous devons enfin rejeter l'hypothèse de William Sayers qui a tenté de faire remonter l'épithète archaïque du Dagda *Cerrce* à un primitif **K^werk^we-*, lui-même issu de **Perk^w-*. Il a alors rapproché cette épithète de *Cernunnos* (qui est d'ailleurs, avec la variante *Cernenus*, épithète du Jupiter gaulois), lequel aurait donc été primitivement un « frappeur » avant de devenir par « jeu de mot », un « cornu » : Sayers, 1988. Cependant, on connaît bien la forme purement gauloise de *Cernunnos* sur une inscription gallo-grec, avec *Karnonos*. De même, l'étymologie de *Cerrce* n'est pas assurée et celle proposée par Sayers obligerait à admettre dans son cas au moins deux difficultés phonétiques (le *r* géminé, et surtout le suffixe *-ce* qu'on voit mal issu de *-k^we*).

108. Percio : ILA-Sant 01005,66.

109. *Ianuarius / D(omiti ?) Percae / ser(vus) medicus / ann(or)um XXXI / h(ic) s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) / C(aius) Ir[ri]us / Decem(er) / fratri / d(e) s(uo) f(aciendum) c(uravit)* : CIL 02, 05389 (p 1037) = Gummerus-01, 00334 = HEp-04, 00190

110. Toutes ces poteries appartiennent à la classe ●swald 115.

111. *Ercé* (Arrière) ; *Ercé-en-Lamée* (Ille-et-Vilaine) : *Erciacum*, XI^e siècle, *Erceio*, 1145 ; *Ercé-près-Liffre* (Ille-et-Vilaine) : *Herceium*, s.d. ; *Ercé* (Saint-Erblon, Ille-et-Vilaine) ; *Hercé* (Mayenne) : *Hersé*, 1464 ; *Hercé* (Crissé, Sarthe) ; chemin du Bois de *Hercé* (actuellement rue du Bois-Hercé, Nantes, Loire-Atlantique). Pour Dauzat et Rostaing, 1989, p. 267 : **Hirpicius* + *acum*. Mais *Hirpicius* n'est pas attesté autrement. Pour Nègre, 1990, p. 515 : *Erucius* + *acum*.

Notons aussi Ercheu (Somme) : *Arceium*, 988, *Herciacus*, 1195¹¹² et Erquy (Côtes-d'Armor) : *Erque*, 1167¹¹³.

Perciacum est lui à l'origine des divers¹¹⁴. Peut-être faut-il ajouter à ceux-ci une demi-douzaine de toponymes du type Chêne-Percé¹¹⁵. Si à Dieppe il semble bien que l'on

112. Pour Nègre, 1990, p. 556 : *Erucius* + *acum*.

113. Pour Dauzat et Rostaing, 1989, sv. Erquy (+ annexe) : terme obscur ou breton *Ar-Cae* (« près du retranchement »).

114. Percy (Molinet, Allier) ; Percy-en-Auge (Calvados) : *Perceium*, 1198 ; Percy, ancien fief à Bricqueville (Calvados) ; Le Percy, ancien village de Clécy (Calvados) ; Saint-Charles-de-Percy (Calvados) ; Le Percy (Cheissous, Haute-Vienne) ; Percy (Isère) : *Percie*, XII^e siècle ; Bas-Percy (Belmont, Isère) et son correspondant Champ-Piercy (Mont-sous-Vaudrey, Isère) ; Percy (Manche) : *Percei*, 1027 (pour celui-ci, Beaurepaire, 1986, admet la forme *villa Patricliacus* – *sic*, pour *Patriciacus* – datée du IX^e siècle. Mais celle-ci est connue par un faux acte de Charles le Chauve, et avec une localisation incorrecte) ; L'Étang-Percy (com. Tonneville, Manche) ; Percy, (com. Lieusaint, Manche) ; Percy (fief disparu de la châtelainie de Monceaux-le-Comte, Nièvre) ; Percy (Bona, Nièvre) ; En Percy (Saint-Clément-sur-Guye, Saône-et-Loire) ; Passy (Saône-et-Loire) : *Perciaco*, 952 ; Pont-de-Percy (Mormant, Seine-et-Marne) ; Mont-Percy (Saint-Bris-le-Vineux, Yonne) ; Bois-de-Percy (Champigny, Yonne) ; Percy (Nohant-en-Graçay, Cher) : *Percy*, 1548 ; Percy (Villedieu-sur-Indre, Indre) : *Percy*, 1213. Pour Dauzat et Rostaing, 1989, p. 525 et Nègre, 1990, p. 578 : lat. *Persius* + *acum*. Notons aussi un Erceville (Loiret) : *Ersevilla* vers 1350. Cependant les toponymes en -*villa* sont tardifs. Dauzat et Rostaing, 1989, p. 267, y voient un germanique *Ericus* + *villa*, et Nègre, 1991, p. 933, un germanique *Ersendis* + *villa*. Un autre toponyme mentionné par Ptolémée dans l'actuel sud de l'Ukraine peut-être est versé au dossier : *Erkabon* (« village d'*Erkos* » ?) : Sims-Williams, 2006, p. 220. Pour mémoire, les toponymes de type « Percey » en France ont une étymologie toute différente, de type *Priscius* + -*acum*.

115. Chêne-Percé (ferme à Saint-Germain-de-Coulamer, Mayenne) ; Chêne-Percé (Cogners, Sarthe) ; Le Chêne-Percé (Villaines-les-Rochers, Indre-et-Loire) : *Locus de Perforata Quercu*, 1142, *Chesne Percé*, XVII^e siècle ; Le Chêne-Percé (Jallais, Maine-et-Loire) ; Le Chêne-Percé (Saint-Rémy-en-Mauges, Maine-et-Loire) ; Le Chêne-Percé (Chambourg-sur-Indre, Indre-et-Loire) ; Le Chêne-Percé (Saché, Indre-et-Loire) : *Chesne Percé*, 1367 ; Le Chêne-Percé (Tours, Indre-et-Loire) ; Le Chêne-Percé (Saint-Laurent-Nouan, Loir-et-Cher) ; Le Chêne-Percé (Villabon, Cher) ; Rue du Chêne-Percé (Orléans, Loiret) ; Rue du Chêne-Percé (Dieppe, Seine-Maritime) : *rue Couppequesne*, 1396 ; Quesne-Perchié

ait l'indication d'une ancienne scierie et à Versailles un simple nom d'auberge, ça n'est probablement pas le cas ailleurs. La forme *Locus de Perforata Quercu* attesté à Villaines-les-Rochers est de toute évidence une latinisation abusive, comme l'on en faisait beaucoup au Moyen Âge central. Enfin on trouve dans les Archives départementales d'Indre-et-Loire, sans doute concernant Chambourg-sur-Indre, la mention de la condamnation de trois personnes, Camus, Freslon et Moreau, dont les enfants avaient fait brûler un « arbre légendaire », dit le Chêne-Percé, à 4 livres d'indemnité, vers 1721-1723 ¹¹⁶. Ce chêne, localisé au sud-est de Chambourg possédait donc une légende, maintenant perdue.

Il se trouve que *Percius* possède un strict équivalent sur des inscriptions oghamiques ¹¹⁷ : *Ercias*. Cet anthroponyme irlandais ancien est ainsi attesté sur trois monuments du haut Moyen Âge, à Coumeenoole North (Kerry, Irlande) ¹¹⁸, à Ballyeightragh (Kerry, Irlande) ¹¹⁹, et à Seemochuda (Waterford, Irlande) ¹²⁰.

Ces formes **Ercius*, *Percius* et *Ercias*, laisse entrevoir des personnes nommées « (Celui) du Chêne » ou « (Celui) du Frappeur ». et si dans le cas d'**Ercius*, les toponymes dérivés possèdent des formes anciennes ne permettant pas le doute (le « i » est bien présent), ça n'est pas le cas pour les divers Percy, qui peuvent aussi bien venir de *Percus* que de

(Cressy, Seine-Maritime), attesté en 1392 ; Maison du Chêne-Percé (Sens, Yonne) ; Au Chêne-Percé (enseigne rue de la Paroisse à Versailles, Yvelines) ; Le Bois-Percé (Charpey, Drôme).

116. Arch. dép. Indre-et-Loire, B 173.

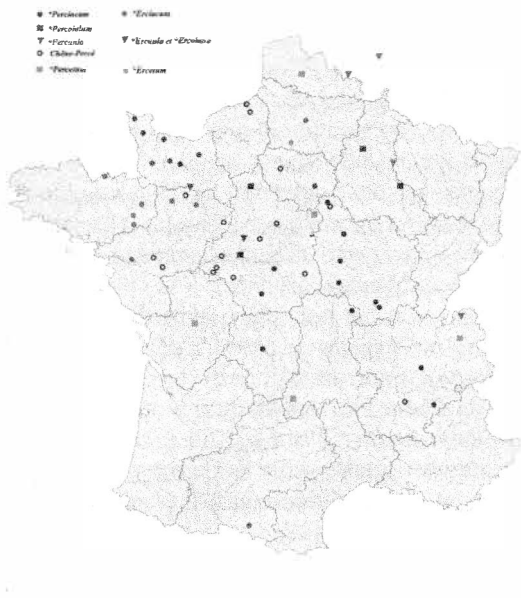
117. L'alphabet oghamique, créé par les Irlandais ancien, a été en usage durant tout le haut Moyen Âge en Irlande et sur la façade ouest de la Grande-Bretagne.

118. *Erc maqi MaqiErcias Mudovinia* : CISP COUME 1.

119. *Maqi Liag maqi Erca* : CISP BRAGH 2/1.

120. *Ercagni ma[qi] E[r]cias* : CISP SCHUD 1/1.

Carte de synthèse pour la France



*Percius*¹²¹. Quoi qu'il en soit, cela nous laisse entrevoir un anthroponyme vraisemblablement théophore¹²². *Erc-* entre d'ailleurs en composition dans d'autres noms lisibles sur des inscriptions oghamiques (ou latines traduisant une inscription oghamique) retrouvées au Pays de Galles comme en Irlande :

121. Cette difficulté est la même pour les divers Beaune et formes apparentées : « domaine de Belenius » ou « domaine de Belenus » ?

122. Basé sur le nom d'un dieu.

> *Ercaidanas*, sur une inscription oghamique du haut Moyen Âge à Ballyknock (Cork, Irlande) ¹²³.

Pour Macalister, il s'agit d'un « *compound of Erc with the well-known terminal aidon, "fiery". It is an exact parallel to the Lugaedon of the Inchagoill stone* » ¹²⁴.

> *Ercaviccas*, sur une inscription oghamique du haut Moyen Âge à Rathmalode (Kerry, Irlande) ¹²⁵

> *Ercagnas*, sur une inscription bi-scripturale du haut Moyen Âge, latine et oghamique à Llansaint (Carmarthenshire) ¹²⁶, et sur l'inscription du haut Moyen Âge de Seemochuda (Waterford, Irlande) déjà citée ¹²⁷.

> *Ercilingus*, sur une inscription latine du haut Moyen Âge à Tregony ou Tregoney (Cornwall) ¹²⁸.

**Erci-lingos* pourrait s'interpréter en « Sauteur (danseur?) du Chêne? ». Notons qu'il a été proposé une lecture : *Nonnita Ercilivi Ricati tris fili Ercilinci*. Mais le nom *Viricatus* est attesté aussi à Carnuntum. Quant à *Ercilus*, prénom du fils d'Ercilingus, il s'agit sans doute d'une forme hypocoristique.

Dans le pur domaine anthroponymique, Erc en irlandais médiéval, est tout autant masculin que féminin. On remarque aussi les formes dérivées *Erglann* et *Ercan* ¹²⁹. On retrouve bien sûr *Erc-* dans des éléments toponymiques irlandais, mais il est toujours difficile de savoir s'il n'est pas

123. *Ercaidana* : CISP BAKNK 12.

124. Macalister, 1907, p. 118.

125. *Ercaviccas maqi Co[...]* : CISP RTHOD 2/1.

126. Inscription oghamique : *Fennistli maqi Erqagni* ; inscription latine : *Vennisetli filius Ercagni* : CISP SISHM 1.

127. CISP SCHUD 1/1.

128. *Nonnita* / *Ercili Vi/ricati tr<e=I>s fili(i)* / *Ercilinc<g>i* : Hübner, 1876, 10 ; CISP TGONY 1.

129. Un Ercan est notamment le père de martyrs attesté dans certains martyrologies en un lieu non identifié : O'Hanlon, s.d., vol. 7, p. 245. *Erglann* pourrait être « le Frappeur par excellence ».

lié à un quelconque anthroponyme, voire tout simplement à son homonyme le saumon¹³⁰.

Ainsi, la rivière Abhainn Eirc (anglais Owenerd river, Donegal) peut tout aussi bien être la « rivière saumoneuse » que la rivière d'Erc. De même le village d'Eanaigh Eirc (anglais Annyerk, Monaghan) est-il implanté dans un marais poissonneux, ou dans le Marais d'Erc ? Plus sûr au niveau des toponymes issus d'hydronymes est la Cascade de Mac Eirc (Eas Mac nEirc, ancien nom durant le haut Moyen Âge de Eas ui Fhloinn, anglais Assylin, Roscommon), siège d'un monastère et pouvant tirer son nom du saint éponyme. Divers villages tiennent leur nom d'un saint Erc : Cill Eirc Theas et Cill Eirc Thuaidh (Tipperary), Cill Eirc Thiar et Cill Eirc Thoir (Clare), Scoil Naomh Erc (Glenderry, Kerry). Drom Eirc (anglais Dromerk, Cork), c'est-à-dire « Sommets d'Erc », Tuaim Erc, « Tertre d'Erc », ancien nom de Liath Manchan (Lemanaghan, Offaly), Uachdar Erca, « Sommet d'Erc », nom alternatif de la colline de Uisnech (Meath)¹³¹, Inis Eirc (anglais Inisherk, Galway) et Inis Eirce (anglais Incherky, Offaly), c'est-à-dire Île d'Erc, enfin Cluain Eirc (anglais Cloonerk, Roscommon) : « Prairie d'Erc », sont plus difficilement attribuables. Ros Eirc (anglais Rosserk, Mayo) est un village dont le nom signifie « Bois d'Erc », ce qui nous ramène clairement au sens que nous avons défini, autrement dit « Bois du Chêne ».

À la lisière des comtés de Laois (anciennement Queen's county) et de Kilkenny, se trouve un lieu nommé *Erke House*, au cœur de la grande paroisse homonyme (*Erke* ou *Eirke parish*). On en connaît une forme Heyrke en 1469, et il a été proposé de lui restituer l'irlandais moderne Adhairc. Mais il s'agit sans doute du *Lough Eirce* mentionné ancien-

130. L'inventaire qui suit a été établi après consultation de la base de données *Place Names Database of Ireland* (<http://www.logainm.ie>) et des cartes de l'*Ordnance Survey Ireland* (<http://www.osi.ie/>).

131. *Tochomlod mac Miledh a hEspain i nErind*, éd. et trad. Dobbs, 1937.

nement dans le cadre de la vie de saint Barr ou Finn Barr¹³². Il se trouve que tout le secteur est encore traversé par un affluent de la Nore nommé *Erkina*. Dans le cas présent il est sans doute possible d'écarter un éventuel saint Erc qui aurait donné son nom au lieu, d'autant plus que l'on trouve un toponyme très proche, *Erkna*, à Grantstown près de Waterford (Tipperary), plus au sud, là encore sans lien avec un éventuel saint Erc¹³³. Il serait possible d'envisager une « rivière saumoneuse » (d'autant plus qu'une forme ancienne, mais ne remontant seulement qu'à 1587, donne *Glenurkin*). Cependant ce nom semble bien être un correspondant possible d'*Hercunia*.

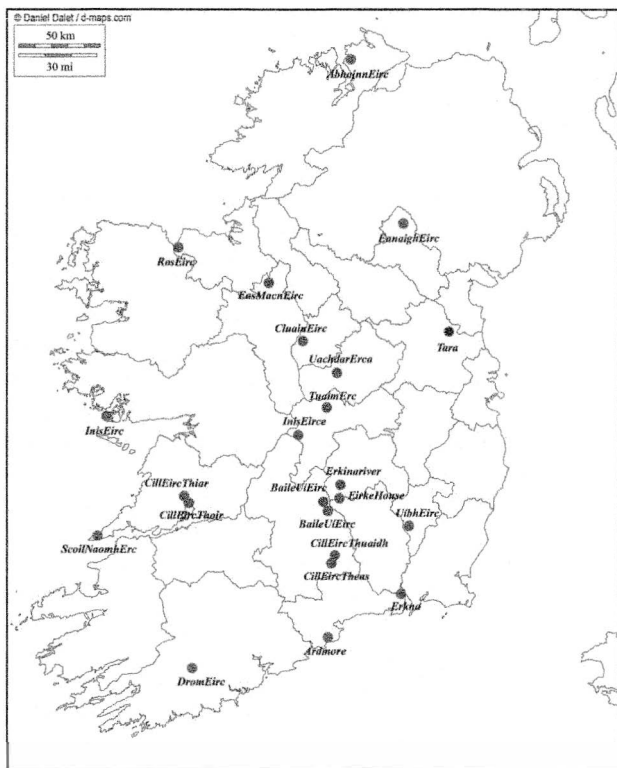
La valeur théonymique de la composante (P)*Erc-* dans la plupart de ces noms, qu'ils soient continentaux ou irlandais, ne fait guère de doute. Un indice nous est donné avec le toponyme L'Étang-Percy, situé à Tonneville dans la Manche. Il s'agit d'une parcelle située dans un fond de vallée. Les deux parcelles mitoyennes portent les noms de Landes du Rond Quesnay et les Monts Turdal. Le sens de Quesnay est évident : c'est une forme dialectale de Chênaie. Nous avons donc là comme une traduction de **Percunia*. Les Monts Turdal sont bien plus surprenants, puisque Turdal est la « Vallée de Thor », un toponyme scandinave qui semble indiquer que nous avons-là une *interpretatio* scandinave du vieux théonyme gaulois, peut-être préservé sur place par du légendaire maintenant perdu. Rappelons que la mère de Thor s'appelle Fjörgyn, une forme elle-même issue de **Perk^wún(i)yā*.

Autre piste à creuser, celle du *Percetum* mentionné par la *Vie* des saints Lugle et Luglien. Les traditions liées à ces deux saints jumeaux retiennent des pans entiers de mytho-

132. O'Hanlon, s.d., vol. 9, p. 559, n. 8. Pour d'autres auteurs, ce lieu se situerait à Cork : *ibid.*, vol. 2, p. 711.

133. C'est le cas par exemple d'un lieu nommé Tarmuin-Eirc : « sanctuaire de Erc » (Kerry), lié à saint Erc de Slane : O'Hanlon, s.d., vol. 5, p. 399.

Carte de synthèse pour l'Irlande



logie celtique ¹³⁴. La fin de leur vie les met en rapport avec un personnage nommé Béranger, un brigand, qui, avec ses deux frères et divers complices, hante une forêt nommée *Scyrendale*, nom germanique signifiant « Val de la Tempête » ¹³⁵. Ce Béranger possède un domaine nommé

134. Gricourt et Hollard, 2005.

135. *Ibid.* p. 60, n. 142.

Percetum. Les deux autres brigands ont aussi leurs domaines : *Butnetum* et *Fracfagium*. *Fracfagium* est le « Hêtre brisé »¹³⁶. Or le hêtre est aussi, on l'a vu, une divinité gauloise sous le nom de Baco, dont les dérivés forment régulièrement la base d'épithètes de Jupiter : Baginus, Baginatis. Quant à *Butnetum*, il peut être un ancien **Buððunemetum* : « Sanctuaire de la bite » pour reprendre le vocabulaire grivois de Xavier Delamarre¹³⁷, ou « Sanctuaire du Moyeu (de l'Axe) », c'est-à-dire de la colonne, pour reprendre l'analyse de Claude Sterckx élaborée tout au long de son étude de 2005 sur le Jupiter gaulois¹³⁸. Rappelons que *Bussumarus* et *Bussurigi* sont deux épithètes de Jupiter, construit eux aussi sur *Buððu-*, chez les Celtes du Danube et les Galates¹³⁹. Tout cela nous ramène systématiquement à un personnage de type jovien.

Les brigands tuent Lugle et Luglien dans la forêt, mais celui qui porte les coups (Bérenger lui-même ?) meurt peu après. Le tombeau de Bérenger fait l'objet d'une belle tradition : celui-ci se trouverait sous une motte, près d'un gros arbre creux. C'est par sa voix sortant du trou de cet arbre que Bérenger, *post-mortem*, rendait des verdicts sur les victimes de sa bande¹⁴⁰. Il y a bien là quelque vestige d'une ancienne pratique oraculaire, comme dans le cas de sanctuaire de Dodone, même si ici il s'agit d'une parodie, d'un rite dévoyé. Le nom des saints, qui sont, rappelons-le, purement imaginaires¹⁴¹, n'est pas innocent : Lugle et Luglien sont des dérivés de *Lugus*¹⁴². Le nom de Bérenger peut d'ailleurs

136. *Ibid.*, p. 60, n. 347

137. Delamarre, 2003, sv. *Buððuton* et *Bussu-*.

138. Sterckx, 2005, vol. 2, p. 232 et suiv.

139. Sterckx, 2005, vol. 2, p. 229-231. Voir aussi *infra*.

140. Gricourt et Hollard, 2005, p. 33.

141. Mériaux, 2006, p. 360-361.

142. Gricourt et Hollard, 2005, avec toute la bibliographie, et notamment les travaux de Jean Paul Lelu et de Raymond Delavigne

être placé dans une série de noms légendaires consonantiques vraisemblablement apparenté à celui du démon irlandais Balar¹⁴³.

Notons enfin qu'à Ercé-près-Liffré, on a pu noter une légende de chêne vengeur : « Il faudrait citer dans l'Ille-et-Vilaine [...] le chêne d'Ercé-près-Liffré, qui fut malencontreusement abattu. Mais, rapporte la légende locale, l'auteur de ce méfait fut atteint de tremblements pour le restant de sa vie¹⁴⁴. »

Le lien entre la longue liste de toponymes français donné ci-dessus et Jupiter peut aussi se faire indirectement. Si l'on considère pour le territoire gaulois les types **Erciacum* et **Perciacus* et que l'on recherche les patronages paroissiaux qui leur sont liés, on obtient la liste suivante¹⁴⁵ :

Percy, Molinet (Allier) : église Saint-Pierre-aux-Liens (1^{er} août)

Percy-en-Auge (Calvados) : église Saint-Gervais (19 juin)

Percy, Bricqueville (Calvados) : église Saint-Pierre (29 juin)

Le Percy, Clécy (Calvados) : église Saint-Pierre (29 juin)

Le Percy, Cheissoux (Haute-Vienne) : église de la Nativité de la Vierge (8 septembre)

Percy (Isère) : ancien prieuré Saint-Pierre et Paul (29 juin), église Saint-Barthélémy (fêté de 24 août, mais martyr au 11 juin)

Bas-Percy, Belmont (Isère) : église Saint-Étienne (26 décembre et 2 août)

Champ-Piercy, Mont-sous-Vaudrey (Isère) : église Notre-Dame de l'Assomption (15 août)

L'Etang-Percy, Tonneville (Manche) : église Saint-Martin (11 novembre)

Percy (Manche) : église Saint-Jean-Baptiste (24 juin)

143. Lajoie, 2008d, p. 41-44.

144. Audin, 1979, p. 88.

145. A été écarté le fief disparu de la châellenie de Monceaux-le-Comte, dont on ne sait sur quelle commune il se trouve.

Percy, Lieusaint (Manche) : église Saint-Eloi
(1^{er} décembre)

Percy, Bona (Nièvre) : église Saint-Pierre (29 juin)

En Percy, Saint-Clément-sur-Guye (Saône-et-Loire) : église
Saint-Clément (23 novembre), mais à proximité immédiate
d'une chapelle Sainte-Reine (7 septembre)

Mont-Percy, Saint-Bris-le-Vineux (Yonne) : église Saint-
Prix et saint Cot – tombeau de saint Cot (26 mai)

Bois de Percy, Champigny (Yonne) : église Saint-Martin
(11 novembre)

Pont-de-Percy, Mormant (Seine-et-Marne) : église Saint-
Germain-d'Auxerre (31 juillet), mais parcelle limitrophe
nommée Saint-Jean (24 juin)

Ercé (Ariège) : église paroissiale Notre-Dame-de-l'As-
somption. À l'entrée du village : église romane Saint-
Pierre (29 juin)

Erquy (Côtes d'Armor) : église Saint-Pierre et Paul
(29 juin)

Ercé, Saint-Erblon (Ille-et-Vilaine) : église Saint-Herme-
land (25 mars)

Ercé-en-Lamée (Ille-et-Vilaine) : église Saint-Jean-Baptiste
(24 juin)

Ercé-près-Liffré (Ille-et-Vilaine) : église Saint-Jean-Bap-
tiste (24 juin)

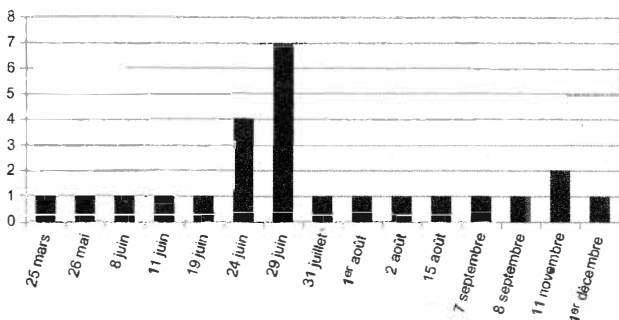
Hercé (Mayenne) : ancienne église Saint-Pierre (fête patro-
nale Saint-Pierre et Paul, 29 juin)

Hercé, Crissé (Sarthe) : église Saint-Pierre, avec assemblée
paroissiale le 29 juin.

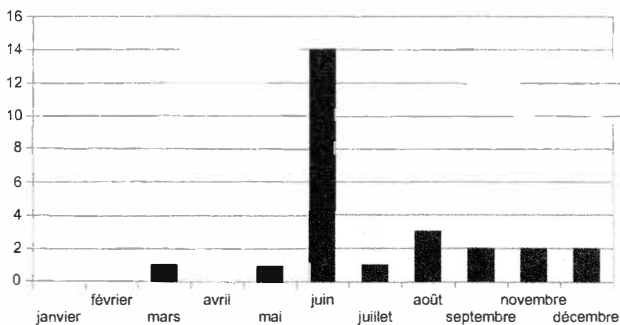
Ercheu (Somme) : église Saint-Médard (8 juin)

De cette liste, il convient d'écarter le Percy de Lieusaint (Manche) : il s'agit d'un village à part entière, qui a peut-être primitivement eu sa propre église avant qu'il ne fusionne avec la paroisse de Lieusaint. Le reste des données est remarquablement cohérent : toutes les dates de fête, en dehors de celle de Tonneville, se placent en juin, plus précisément à la Saint-Jean-Baptiste (24 juin) ou à la Saint-Pierre-et-Paul (29 juin).

Ventilation des dates de patronages sur l'année



Répartition mensuelle des dates de patronage



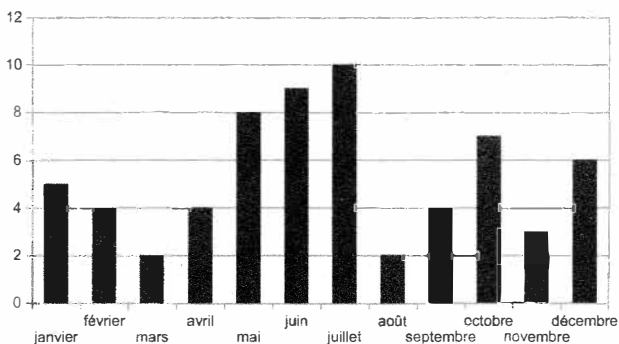
La Saint-Jean sur le continent est l'occasion, comme la Beltaine en Irlande, de feux rituels bien connus. Il faut aussi se souvenir qu'un texte irlandais chrétien, comme une sorte de pseudo-apocryphe, fait d'un personnage nommé Mog Roith le bourreau de saint Jean le Baptiste ¹⁴⁶. Or Mog

146. Scarre, 1912.

Roith, littéralement le « Desservant de la Roue », est une forme du Dagda, le céleste dieu de l'orage, et souverain du panthéon irlandais ¹⁴⁷.

Cela n'est sans doute pas une coïncidence. Si l'on se base sur l'inventaire des inscriptions votives datées retrouvées sur les anciens territoires celtiques ¹⁴⁸, on peut constater que le culte de Jupiter, bien présent toute l'année (les ides de chaque mois lui sont consacrées), est surtout présent de mai à juillet, soit les trois mois pré-caniculaires, ou, si l'on veut, les trois mois qui en Irlande précèdent la Lugnasad. Trois mois importants puisqu'ils précèdent la récolte du blé, par exemple.

Nombre d'inscriptions votives datées consacrées à Jupiter, par mois, sur les anciens territoires celtiques



Ça n'est pas pour rien non plus si le folklore français a conservé pour le mois de juin des dictons météorologiques en rapport avec des pluies de longue durée, les plus courants

147. Sterckx, 2005, vol. 1, p. 85-93.

148. Lajoye, 2009, annexe. Ici, si plusieurs inscriptions portant la même date ont été retrouvées sur le même site, elles n'ont été comptées comme une seule.

étant « s'il pleut à la Saint-Médard, il pleut quarante jours plus tard » et « Saint-Pierre et Paul pluvieux, est pour trente jours dangereux » – la Saint-Médard et la Saint-Pierre-et-Paul étant deux des dates relevées ci-dessus. En juin nous sommes aussi en contexte solsticial : il pourrait donc être possible que le dieu de l'orage des Celtes ait été lié au solstice d'été, mais de quelle manière, nous n'en savons plus rien.

Ce lien potentiel vers le calendrier météorologique peut trouver confirmation dans ce qui est dit d'Eochaid mac Erc, premier roi installé à Tara : « il n'y eut pas de pluie¹⁴⁹ sur l'Irlande pendant tout ce temps, mais seulement de la rosée ; et il n'y eut pas d'année sans moisson. » La mention de la rosée, bénéfique pour les moissons, est importante, car elle se retrouve justement en contexte de Beltaine et de Saint-Jean. En France, par exemple, la rosée est bénéfique précisément à ces dates-là¹⁵⁰. En Irlande, la rosée de Beltaine a des vertus médicinales, mais elle fertilise aussi les champs¹⁵¹.

Ainsi, **Percos/*Ercos*, « le Chêne », était vraisemblablement un des noms celtiques du dieu de l'orage, et ceci n'était sans doute pas totalement ignoré même durant l'Antiquité tardive, quand un poète latin mais de culture hellénistique comme Claudien, mentionnant les cultes barbares rendus au sein de la forêt Hercynienne, indique que les arbres y furent abattus à la bipenne¹⁵², laquelle n'est pas une hache de bûcheron, mais plutôt l'arme de Jupiter !

149. D'Arbois de Jubainville, 1884, p. 136, traduit « orage ».

150. Sébillot, 1904, p. 94-95, avec des exemples du Poitou, de Normandie, d'Alsace, du Béarn, etc. Cette rosée peut cependant être, aux mêmes dates, maléfique si on l'utilise dans des actes de sorcellerie.

151. Guibert de la Vaissière, 2003, p. 258-260 et p. 312-313. Chez les Slaves, c'est la rosée de la Saint-Georges (23 avril) qui possède cette propriété : Lajoye, 2008, p. 146.

152. *De laude Stilichonis*, I, 288.

Quel dieu romain pour quel arbre ?

Mais au final, peu importe l'essence invoquée : tout arbre majestueux peut être le symbole microcosmique de l'arbre du monde. En Irlande, selon le récit de la *Fondation du domaine de Tara*, chacun des cinq royaumes avait son arbre cosmique, lesquels étaient l'Arbre de Tortu (un frêne), le Fût de Ross (un if), le Rameau de Dáithi (encore un frêne), le chêne de Moone et le Frêne d'Usnagh¹⁵³.

Si l'on s'intéresse à l'iconographie religieuse gallo-romaine, on notera la présence relativement fréquente de l'arbre, lequel est alors stéréotypé : il est impossible d'en reconnaître l'essence. En faisant abstraction des monuments présentant des scènes ouvertement orientales (avec Cybèle, Bacchus ou Mithra), il est possible de retenir un cippe votif de Zahlbach, près de Mayence, dédié par un militaire et sans mention de divinité, seulement décoré d'un arbre juste sous l'inscription¹⁵⁴. Un autre cippe, funéraire cette fois-ci, de Nancy est lui-même orné d'un arbre encadré par la mention *D(is) M(anibus)* et prenant racine dans le cartouche portant le nom de la défunte¹⁵⁵. En Narbonnaise, un autel cylindrique avec flambeaux, tête de biche, tête de cerf, chien de chasse, présente un arbre avec serpent enlacé¹⁵⁶. Il a pu être dédié à Diane. C'est aussi un arbre enlacé par un serpent qui est montré sur un fragment de médaillon de Sainte-Colombe, près de Vienne¹⁵⁷. À Metz, une scène vraisemblablement mythologique montre un homme nu, poings fermés, tournant son regard vers une tête de taureau posée au sol, au pied d'un arbre¹⁵⁸. Une scène étrangement simi-

153. Sterckx, 2007, p. 53 ; Rees, 1961, p. 120-121.

154. CIL XIII, 6862=Esp. 5807

155. Esp. 4686.

156. Esp. 112.

157. Esp. 401.

158. Esp. 4339.

laire se retrouve sur une monnaie gauloise attribuée aux Pictones, montrant un arbre devant lequel se trouve un loup, et au pied de l'arbre se trouve une tête de taureau sur laquelle le loup pose sa patte avant droite¹⁵⁹.

Si l'on s'intéresse aux divinités, et en excluant du corpus *Silvanus/Sucellus* dont l'association avec l'arbre est naturelle de par sa fonction de dieu des espaces sauvages et des bois, on notera la présence d'un arbre sur chaque face latérale d'un autel dédié à Mars Camulus à Rinder¹⁶⁰.

Autrement, chez les Ubiens, deux inscriptions votives sont consacrées à Jupiter¹⁶¹. À Trèves, un bloc consacré à Jupiter Optimus Maximus montre sur une de ses faces un aigle combattant deux serpents, l'un est tenu par l'oiseau, l'autre est enroulé autour d'un arbre mort¹⁶². Toujours dans les Germanies, un autel, lui aussi consacré à Jupiter Optimus Maximus, porte un arbre sur chacun de ses flancs¹⁶³, de même qu'à Wiltenbourg, où Jupiter est accompagné d'une longue liste de divinités secondaires¹⁶⁴.

Autre divinité régulièrement associée à l'arbre : Mercure. On a vu plus haut le cas de Mercure Iviacus, mais on notera aussi à Creuznach un autel dédié à Mercure et Maia portant sur chaque face latérale un arbre¹⁶⁵. Un autel de Bonn, consacré à Mercure Gebrinius est orné de la même manière¹⁶⁶. À Lisieux, un bloc à quatre

159. BNF 4316-4324 : Muret, 1889, p. 96 = RIG IV 117 = DT 3721. Une scène très proche, sans la tête de taureau, se retrouve sur une monnaie attribuée aux Camutes : BNF 6306 = DT 2594.

160. Esp. 6595.

161. Czarnowski, 1925, p. 10.

162. Esp. 4921.

163. Esp. 6301.

164. Esp. 6672.

165. Esp. 6155.

166. Esp. 7781.

faces découvert anciennement dans la cathédrale montre sur l'une d'elle Mercure à côté d'un arbre ¹⁶⁷.

Mais le corpus le plus abondant nous vient des déesses, notamment des *matronae*, que nous aurons à aborder plus loin.

167. Esp. 8324.

Le pilier

L'arbre s'est régulièrement manifesté sous la forme d'une idole particulière, une colonne ou un pilier. On l'a vu dans le cas de Baco : la statue du dieu est au sommet d'une colonne, ce qui nous ramène évidemment aux célèbres colonnes de Jupiter dites « à l'anguipède » et autres piliers similaires.

Il existe en effet une très nette ambiguïté, tant symbolique que linguistique, entre l'arbre et le pilier chez les Celtes. Dans le nord de la Gaule, près de Eu, au tournant du VI^e et du VII^e siècle après J.-C. (donc dans un cadre concernant des Francs, ou bien d'ultimes Gallo-Romains païens), une idole est mentionnée dans la *Vie* de saint Valéri¹. Le texte de cette vie est très ambigu, puisque le mot employé pour désigner cette idole est *stips*, forme évoluée de *stipes*, qui signifie tout autant « tronc d'arbre », « souche », « branche », que « pieu épais », « bâton » ou « poteau ». Les interprétations ultérieures ont systématiquement fait de ce cas un arbre, mais la mention de figures en terre qui lui sont associées permet d'en douter. En gaulois, le mot *bilio-* signifie bien « arbre », mais **bilja* a donné les français « bille », « billot » et le provençal « bilha » : « tronc d'arbre »². On a pu montrer, au sanctuaire gallo-romain de la Ville d'Anderlecht à Blicquy (Belgique), que le *nemeton* formé d'arbres était ici remplacé par un bosquet artificiel de poteaux plantés, sur lesquels on accrochait des offrandes à l'aide de fiches de fer³. Il y a parfois coexistence entre la

1. MGH, *ss*, rev. *Merov*, 4, p. 176 = Mabillon, *AASS ord. S. Bened.*, II, p. 85.

2. Delamarre, 2003, sv. *Bilio-*.

3. Gillet, Paridaens et Demarez, 2006. Jean-Louis Brunaux (1993, p. 62), mentionne la découverte d'un sanctuaire hallstattien en République

colonne et l'arbre, comme sur une mosaïque de Saint-Romain-en-Gal, qui montre une scène cultuelle autour d'une colonne : la libation a lieu sur un autel implanté au pied de la colonne, au sommet de laquelle se trouve une statue de Jupiter brandissant le foudre et tenant une roue. Derrière l'ensemble se trouve un arbre⁴.

De fait, si l'on en croit Venance Fortunat au sujet de la destruction d'une idole par saint Martin, cela fut comme si la grande colonne du ciel se brisait⁵. De même, lorsque le Breton Ingomar, au XII^e siècle, relate un songe du roi Judaël de Domnonée, il décrit un objet qui n'est ni tout à fait un arbre, ni tout à fait une colonne :

« Il vit en songe un mont très haut élevé au milieu de sa région de Bretagne, c'est-à-dire au nombril. [...] Là, au sommet de ce mont, dans une chaire d'ivoire, il se vit assis et devant lui s'élevait un pilier d'une hauteur étonnante, en forme de colonne ronde, enraciné en terre par des racines et fixé au ciel par des ramures. Son tronc allait tout droit de la terre jusqu'au ciel et la moitié inférieure de ce tronc était en fer resplendissant comme de l'étain très blanc et sans mélange.

Autour de celle-ci étaient fixés et insérés des clous en fer courbes, couleur de neige comme le tronc, pleins de cuirasses, de casques, de plumets, de carquois remplis de flèches, pleins de glaives, de sabres, de lances, de piques, de javelots, pleins d'éperons, de mors, de selles, de têtiers, de trompettes et de boucliers.

La moitié supérieure de ce même et unique tronc était d'or luisant comme un phare angélique, dans laquelle, comme auparavant, étaient fixés et insérés tout autour des clous

tchèque, constitué d'une aire sacrée et d'un poteau auprès duquel on aurait retrouvé des feuilles en terre cuite destinées à être suspendues. Je n'ai cependant pas pu retrouver la moindre mention de ce site.

4. Picard, 1974. Une scène très proche est visible sur des intailles montrant un culte rendu à Priape, dieu ithyphallique perché sur une colonne placée près d'un arbre : par exemple Guiraud, 1988, n°517 et 518.

5. *Carmina*, X, VI, *Idola prostrata*.

courbes en or, par d'une autre couleur que celle du tronc, pleins de candélabres, d'encensoirs, d'étoles, de livres, d'évangélistes.

Et à la tête de chaque cheville, tant de fer que d'or, brûlaient des chandelles debout, brillantes comme des étoiles dans les éternités perpétuelles⁶. »



Piédestal d'une colonne de Jupiter à l'anguipède, Cussy-la-Colonne (Côte-d'Or). Cliché Félix Potuit.

6. *Chronicon briocense*, CLXIII, 1-6 : Sterckx, 2007, p. 56.

Ici, les figures qui accompagnaient l'« arbre » abattu par saint Valéri sont remplacées par des armes et des objets liturgiques.

La bibliographie au sujet des colonnes à l'anguipède est abondante, mais aucune solution satisfaisante n'a été apportée au problème de la grande popularité de cette figure en Gaule (car elle n'est pas à proprement parler gauloise)⁷. Les colonnes à l'anguipède ne sont pas spécifiquement rurales mais force est de constater que s'il existe des exemplaires urbains, l'immense majorité des découvertes s'est faite en milieu rural. Fernand Benoît précise même : dans des cimetières, à des carrefours, près des cours d'eau et des sources⁸. De même, les exemples les plus luxueux ne sont pas nécessairement ceux des villes. Malheureusement, on ne connaît pas mieux leur contexte de découverte, et il est impossible de dire si ces colonnes s'inséraient, par exemple, dans des structures particulières. Cependant, il faut noter que leur base est souvent composée de dés sculptés à quatre faces, représentant plusieurs divinités, souvent différentes d'un monument à l'autre, et que le chapiteau qui soutient la statue du dieu lui-même (souvent cavalier, piétinant un géant anguipède) s'orne souvent de quatre visages qu'on a interprétés généralement comme étant les saisons. Mais il pourrait s'agir de quatre vents, ou bien des quatre points cardinaux. C'est ce que peut laisser penser une légende chrétienne recueillie dans le Maine, dans la lande des Gabrônes, au carrefour du Gros-Chêne, légende qui manifestement conserve la trace des conceptions liées aux colonnes :

7. Sur cette question, voir essentiellement Benoît, 1950 ; Charles-Picard, 1977 ; Füllgrabe, 2007. Sur l'arbre / colonne vu comme *axis mundi* : Sterckx, 2005, p. 233-241. Pour l'étude de groupes régionaux particuliers : Nemeti, 2003 (Dacie, où le cavalier peut être semblable à Mars) ; Éveillard, 2000 (Armorique). Enfin sur de possibles modèles iconographies hellénistiques : Benoît, 1959, p. 37.

8. Benoît, 1950, p. 12.

« On y trouvait en effet un chêne qui faisait 7 mètres de circonférence, 7 mètres de hauteur sous les branches, 7×7 mètres de hauteur totale, et dont les branches couvraient une superficie de 7×7 mètres. Y partaient quatre chemins : au nord vers Saint-Georges par les Souricières, au sud vers Ruillé, par Les Gabrônes et les Épivents, à l'est vers Vancé par l'Ours-Blanc, à l'ouest vers Courdemanche. On y faisait de nombreuses fêtes et des assemblées, notamment en été. Des jeunes filles dansaient autour de l'arbre. Ces rondes ont perduré jusqu'à ce qu'un jour un orage frappe l'arbre et emporte les filles dans le ciel. Le carrefour est depuis lors maudit. Aucune des filles ne revint, mais on raconte que six filles habillées de blanc apparaissent autour du carrefour, entre minuit et une heure, par clair de lune. Quant à saint Fraimbault, il fit tailler le reste de l'arbre pour créer une double croix, qui indiquait les quatre directions cardinales⁹. »

Or ce système d'orientation selon les quatre points cardinaux se retrouve chez les Lituanien, lié au dieu de l'orage Perkunas : « Les Perkunas sont quatre : le premier (appartient) à l'Est, le deuxième à l'Ouest, le troisième au Sud, le quatrième au Nord »¹⁰.

Quand bien même les visages des colonnes de Jupiter à l'anguipède seraient les saisons, le rapport au dieu de l'orage reste le même puisque, selon Vjačeslav Ivanov et Vladimir Toporov, l'apparement avec les quatre points cardinaux va de pair avec un apparement aux saisons. Ainsi, toujours en Lituanie, « les dieux Perkunas sont d'automne et de printemps »¹¹. Cette adéquation oblige à reconsidérer les

9. Lefeuve, 2007, p. 177. Il est possible de se demander s'il n'y aurait pas eu quelque chose de similaire chez les Hessois : lorsque saint Boniface entreprit d'abattre leur chêne sacré, consacré à « Jupiter », celui-ci s'abattit et se brisa en quatre énormes tronçons. Mais le texte ne dit pas s'ils se sont dispersés selon les points cardinaux : Willibald, *Vita Bonifaci*, 5.

10. Ivanov et Toporov, 1970, p. 1185.

11. Ivanov et Toporov, 1970, p. 1185.

idoles slaves à quatre faces. Les reconstitutions modernes des sanctuaires circulaires slaves tendent de plus en plus à représenter l'idole centrale comme une idole à quatre faces, à titre purement hypothétique¹². Cependant, Saxo Grammaticus, au XII^e siècle, nous décrit bien l'idole de Svantovit comme ayant quatre têtes, alors que le bâtiment dans laquelle elle était placée était construit sur quatre colonnes placées aux quatre points cardinaux¹³. Pour revenir en domaine celtique, il est intéressant de noter qu'un texte irlandais, la *Veillée de Fingen*, conservant d'importants motifs cosmogoniques¹⁴, signale, parmi les « merveilles » apparues suite à la naissance du futur haut roi Conn, d'abord le surgissement d'un fleuve, la Boyne, du puits de Nechtan – nous y reviendrons –, puis un arbre, évidemment l'arbre du monde, aux abondants fruits et ayant survécu au déluge, puis l'apparition de Fintan, homme immortel et protéiforme, suivi des talismans des dieux, et enfin, avant de s'intéresser plus spécifiquement aux hommes, cinq routes, qui partagent l'Irlande et arrivent à Tara, centre sacré de l'île. Or l'Irlande était anciennement divisée en cinq parties, une centrale et quatre périphériques, à chaque orient. Ce balisage du monde existe aussi dans le domaine slave, où, après avoir créé la Terre avec de la boue du fond de la mer, dieu et le diable en viennent à la parcourir en traçant une croix¹⁵.

Toujours en domaine slave, on trouve des idoles dont l'apparence est assez proche de celle des colonnes gauloises de Jupiter à l'anguipède. La célèbre idole de Husjatin, qui est la mieux conservée, montre qu'en fait plusieurs divinités étaient représentées sur le fût.

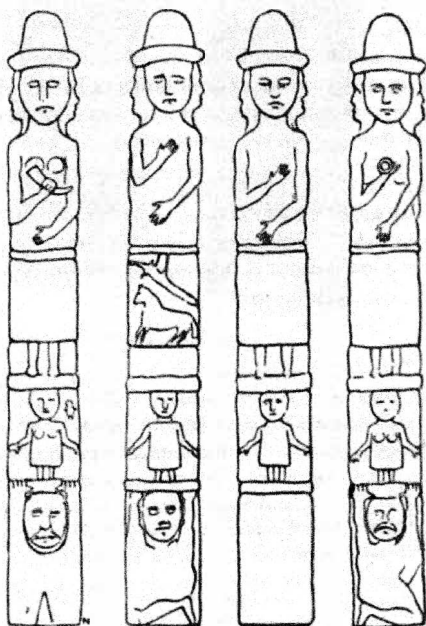
12. Voir par exemple Váňa, 1983, p. 90-91.

13. Ivanov et Toporov, 1970, p. 1186.

14. Sterckx, 2009.

15. Bulgarie (Bessarabie) : Ivanov, 1976, p. 293-294 ; Ukraine : Kabakova, 1999, p. 10-12.

L'idole de Husjatyn (Niederle, 1926, p. 153).



On voit alors le rapport avec les colonnes de Jupiter à l'anguipède : si la colonne lui est bien dédiée, on trouve sur sa base à quatre faces les représentations d'autres divinités. Ici, le pilier pourrait très bien être Perun lui-même, le dieu de l'orage des Slaves, avec sur ses flancs les représentations d'autres divinités. De même, si l'on suit partiellement le travail de l'archéologue Boris Rybakov, le dieu souteneur, identifié à Veles, serait similaire à l'anguipède gallo-romain. Sa position, en soutien de l'ensemble – tandis que sur les monuments gallo-romains, le géant ne soutient que Jupiter et son cheval – est en tout cas la même : celle d'un être agenouillé qui lève les bras pour soutenir ce qu'il y a au-

dessus de lui. Ce genre de suggestion peut permettre de résoudre une certaine ambiguïté de la *Chronique des Temps passés* russe, dite *Chronique de Nestor* : « Vladimir commença à régner seul dans Kiev ; puis il établit en dehors du palais du donjon, sur une éminence, plusieurs idoles : Perun en bois, avec une tête d'argent et une barbe d'or, et aussi Xors, Dažbog, Strybog, Simargl et Mokoš ».

Elle ajoute plus loin que, lors de la christianisation, on fit détruire « les » idoles, mais elle n'en mentionne réellement qu'une seule, celle de Perun¹⁶. On a pu donc avoir, à Kiev, un pilier, une idole unique, représentant Perun, avec, sur ses flancs, les images des autres divinités.

Chez les Germains, le cas d'Irmînsûl est bien connu¹⁷. Selon les sources, Irmînsûl serait soit une idole (*idolum*), soit le sanctuaire entier (*fanum*)¹⁸. Raoul de Fulda nous le décrit comme étant un pilier en bois, érigé sur une hauteur, et qui serait une « colonne universelle » soutenant presque le monde entier¹⁹. Cependant, il n'est connu que des Saxons continentaux, et nous sommes en droit de nous demander si ce type de représentation était réellement courant chez les Germains.

Le Jupiter porté par cette colonne chez les Celtes a-t-il reçu un nom particulier ? On connaît en Galatie (centre de l'actuelle Turquie) et dans les provinces danubiennes des

16. Alexandre Haggerty Krappe rapproche le mode de destruction de l'idole, par immersion puis flottaison dans un fleuve, de rituels très répandus dans le monde slave et ses périphéries, pour obtenir de la pluie : on fabriquait une petite idole qu'on laissait ensuite aller sur l'eau : Krappe, 1937, p. 212-216. C'est ingénieux mais indémontrable.

17. L'arbre en tant qu'axe du monde est un motif mythique extrêmement commun dans le monde entier. Pour des exemples germaniques et celtiques : Sterckx, 2007. Mais sa matérialisation dans le culte sous la forme d'une colonne artificielle est déjà autrement plus rare.

18. Grimm, 1854, p. 104-108.

19. *Translatio Alexandri*, 3 ; Grimm, 1854, p. 106 ; De Vries, 1957, II, p. 386 ; West, 2007, p. 345-346.

épithètes gauloises pour le moins curieuses accolées à Jupiter ou à Zeus : Bussumarus ou Bussurigijs.

Bussumarus est un nom qui apparaît déjà sur des monnaies des Boiens d'Europe centrale²⁰. Mais il s'agit très probablement d'un anthroponyme²¹. Cependant, il est aussi accolé par trois fois à Jupiter, à Alba Iulia (antique *Apulum*, Dacie, actuellement en Roumanie)²² et à Constanța (Mésie inférieure, actuelle Roumanie) où la variante *Bussumarius* est attestée sur une inscription offerte par un dédicant originaire d'Apulum²³. Une inscription découverte à Vienne (Autriche), peut sans doute être lue *[Iov]i Bussu/[m]ario*²⁴. Enfin on a proposé de corriger une dernière inscription, découverte à Karagač (Mésie inférieure, actuelle Bulgarie), jusqu'ici lue *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) [et d]is Samari(a)e* en *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) [B]ussumario* (ou *[B]ussumaro*)²⁵.

Bussumarus est très proche d'une autre épithète de Jupiter, attesté cette fois autant par des inscriptions latines que grecques : Bussurigijs. Ce nom est connu par deux inscriptions grecques de Galatie, qui l'assimilent à Zeus²⁶, et par une inscription latine d'Alba Iulia, due cependant à un Galate²⁷. Le sens de ces noms est important : on a long-

20. Saulcy, 1868, p. 20.

21. Anthroponyme aussi attesté à l'époque romaine par deux inscriptions du Norique : *AE* 2008, 1007 et *AE* 1989, 587.

22. *CIL* 03, 1033 : *I(ovi) O(ptimo) Bussumaro Atpatinus Rufi v(otum) l(ibens) [s(olvit)] m(erito)* ; *CIL* 03, 7748 : *De[o B]ussumaro Sentius Alexander v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

23. *CIL* 03, 14215, 15 : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Bussumario G(aius !) Atil(ius) Eutyches Aug(ustalis) col(oniae) Apul(ensis) pro salute sua suorumq(ue) omnium exedram long(am) p(edes) XXX latam p(edes) XXV cu[m] ar] cu pec(unia) sua{e} f(e)cit*.

24. Lupa, 22366 : *[3]ibussu / [3]ario [3] / [3]A[*

25. Anderson, 1910, p. 165.

26. Anderson, 1910 ; *IG* 3, 4102.

27. *AE* 1944, 32 : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Soli Bussurigio P(ublius) December (A)elius v(otum) p(osuit)*.

temps rapproché *bussu-* de l'irlandais *bus* : « lèvres », mais cela semble maintenant moins sûr. Plus probable est le rapprochement avec l'irlandais *bod* : « phallus » et le gallois *both* : « phallus, moyeu ». *Maros* est un adjectif qui signifie simplement « grand ». *Rigios* peut aussi bien être un dérivé de *rix* : « roi », que signifier « rigide, raidi » (de **reg-*).

Au final, le sens le plus vraisemblable de ces noms peut-être « Grand Sexe » ou « Grand Moyeu » pour Bussumarus, et « Sexe Raidi » ou « Roi du Sexe » pour Bussurigi²⁸. La variante Bussamarius peut même faire envisager un « Jupiter du Grand Sexe (Moyeu) ». Le fait de savoir s'il s'agit d'un sexe (phallus) ou d'un moyeu n'a finalement que peu d'importance. Un texte irlandais nous montre bien le Dagda (le Jupiter local) clairement ithyphallique²⁹. Quant au moyeu, il fait inévitablement penser à l'axe du monde.

28. Voir l'analyse de Sterckx, 2005, p. 229-231. Le sens de « Grande Lèvre » (et non pas « Grande Bouche », peut aisément être écarté, même si cet auteur y voit un rapport avec la gloutonnerie du Dagda irlandais.

29. *Seconde bataille de Mag Tured* : « il avait le membre viril haut et long » (Guyonvarc'h, 1981, p. 54).

Les nymphes

La mythologie grecque connaît divers types de nymphes associées à des arbres, notamment les dryades, Δρυάδες, de δρῦς, « chêne ». Mais on connaît aussi les hamadryades, similaires aux dryades si ce n'est qu'elles ne sont associées qu'à un seul arbre ; les méliades, nymphes du frêne ; les épimélides, protectrices des pommiers ; les hyléores, liées aux conifères ; etc. Aucune cependant n'est directement liée à l'arbre cosmique ou au grand dieu céleste qu'est Zeus, sauf peut-être les Hespérides, sœurs gardiennes d'un arbre aux pommes d'or, en compagnie du dragon Ladon.

Les choses sont plus directes dans d'autres corpus. Le nom indo-européen du chêne, **perkos*, a débouché, au moins chez les Latins, les Celtes et les Germains, sur des noms de dryades.

En toute logique, comme dans toutes les mythologies indo-européennes, les arbres ont donné naissance à des dryades. À Bonn, à Gohr, mais aussi à Eschweiler, on a rendu un culte à des *Matrones* nommées *Alaferhuiae* ou *Alaferchuiæ*¹. À Pattern, on les connaît sous la forme *Alapherhae*. Ces variantes graphiques montrent une phonétique en pleine évolution, souvenir d'un ancien **Ala-Perhuiae*, qu'il est aisé de faire dériver d'un ancien **Ala-Perkuiæ*². À Rome, les trois *Querquetulanae virae*, parfois aussi nommées *Lares Querquetulani* seraient, selon Festus, des

1. AE, 1907, 185=AE2001, 1438 ; AE, 1926, 66=AE 1937, 15 ; AE, 1984, 670, 674, 676-677, 680-682, 685-686, 689, 691-692 ; Rheinland-02, 4, 15, 35.

2. Pokorny, 1947-1966, sv. *Perk'u-s* : de **Alaferhwiōs*. Contra : Venne-mann, 1994, p. 291, qui pense à un **Ala-ferk^{xw}-i-e*, basé sur *Werk* : travail. Mais une analyse basée sur le vieil haut allemand *firahia* (« hommes ») a aussi été proposée.

Hamadryades³. Enfin, en Gaule, à Vaison-la-Romaine, une inscription mentionne les nymphes *Percernae*⁴. C'est sur un autre nom gaulois du chêne, *deruo*, qu'est bâti en Gaule Cisalpine le nom des *Fatis Deruonibus*⁵ ou *Matronis Deruonis*⁶, *deruo* étant sans doute présent aussi dans le nom germanisé des *Alatervae*, attestées par une dédicace découverte à Cramond (Écosse), et honorées par des légionnaires tongres⁷.

Si l'on quitte le chêne pour le hêtre, le lien avec le dieu céleste se fait cette fois directement. On a vu plus haut un Jupiter *Baginatis* – Jupiter de *Baginus* – dont le nom est très lié à celui du dieu *Baginus*, dieu lui-même associé à des *Matres Baginatiae* ou *Baginiensiae*⁸, éponymes du *pagus Baginensis*⁹. Les *Matronae Fachinehae*, connues avec les variantes *Matronis Fachineihis*, *Fachinehis*, *Fahinehabus* ou encore *Facheneis* à Zingsheim¹⁰, Euskirchen et Nettersheim sont sans doute une germanisation de ces *Baginatiae*. Un des autels qui leur est consacré à Zingsheim portait sur chaque flanc la représentation d'un arbre¹¹. Toujours dans les Germanies, à Gripswald et à Krefeld-Gellep, les *Matronae Octocannae*¹² pourraient bien, en dépit des doutes de Xavier Delamarre, être associées au pin. L'un des autels de Gripswald porte d'ailleurs un arbre sur ses flancs.

3. *De verborum significatione*, 261.

4. *Nymphis Augfustis] Percernibus* : CIL XII 1329. La finale *-ernae* pose cependant problème.

5. Brescia : CIL V, 04208 = InscrIt-10-05, 00813 = D 03762 = AE 2008, +00270

6. Milan : CIL V, 05791 = AE 2008, +00270.

7. RIB, 2135 ; Kern, 1873-1875, p. 157-158.

8. AE 1889, 183 ; AE 2000, 884, 885, 887, 889, 890.

9. Mège, Lurol et Desaye, 2000.

10. CIL XIII, 7829, 7830 ; AE 1977 563

11. Esp. 6293.

12. CIL XIII, 8571-8576 et AE 1981, 686

D'une manière plus générale, les *Matronae Andrusteihae*, attestée à Bonn, Bad Godesberg et Cologne¹³, seraient, selon Xavier Delamarre, « Celles qui se tiennent au pied du Grand Arbre¹⁴ ». Ce serait un sens très proche qu'il faudrait donner aux germaniques *Matronae Vacallinehae*, attestée par de multiples inscriptions, et dont le nom voudrait dire « Celles qui séjournent sous les arbres »¹⁵. Il n'y aurait rien d'impossible à ce que la déesse Drusuna, attestée par trois fois en Espagne, soit une version au singulier des Andrusteihae. Toujours est-il que son nom est basé sur la même racine¹⁶. Mais il n'est pas nécessaire que, dans les Germanies, et plus globalement dans les provinces rhénanes, les déesses en question portent le nom d'un arbre pour y être associées. On connaît ainsi un autel dédié aux nymphes sur lequel on voit l'une d'elle sur un rocher, sous un arbre¹⁷. Au sein du corpus des *matronae*, systématiquement représentées au nombre de trois, les *Naitieae*¹⁸, les *Aufaniae*¹⁹, les *Cuchanehae*²⁰, les *Atufrafinehae*²¹, les *Hamavannineae*²² et les *Mahlinehae*²³ sont régulièrement honorées par des autels portant sur les flancs des représentations d'arbres, autour du tronc desquels s'enroule parfois un serpent. Si l'on s'adresse aux déesses au singulier, en dehors de Diane,

13. AE, 1931, 23=AE 1932, 8=AE 1939, +235 ; CIL XIII, 7995 ; AE 1956, 245.

14. Delamarre, 2013. *Andrusteihae* serait une version germanisée d'un gaulois **And(e)-dru-st-ica*.

15. Spickermann, 2013, citant Patrizia de Bernardo Stempel.

16. Sterckx, 2005, p. 41-42.

17. Esp. 6175.

18. Esp. 6235.

19. Esp. 6307, 7763, 7765, 7768.

20. Esp. 6358.

21. Esp. 6367.

22. AE 2001, 01436

23. Esp. 6411.

dont les forêts sont le milieu ordinaire²⁴, il n'y a que la déesse Nehalennia, à Dombourg dans les bouches du Rhin, pour voir ses autels ornés d'arbres²⁵.

Les *Matronae*, on l'a dit, sont systématiquement figurées au nombre de trois sur les monuments celto- et germano-romains, de même que les Hespérides peuvent être trois (mais aussi quatre ou sept selon les sources), et sans doute aussi les *Querquetulanae*. On se souviendra alors que chez les Scandinaves, les trois Normes, qui président au destin, vivent au pied d'Yggdrasill, qu'elles arrosent régulièrement pour qu'il ne se dessèche pas²⁶.

On remarquera que l'arbre, sur les monuments qui viennent d'être mentionnés, apparaît de façon périphérique, sur les côtés par exemple. Mais il se peut que ces nymphes soient bien présentes directement au contact de l'arbre, sur le pilier des Nautes de Paris, actuellement conservé au musée des Termes de Cluny. Une des scènes célèbres de ce pilier montre un taureau situé au pied d'un arbre, et portant sur le dos trois grues. Le taureau est appelé Tarvos Trigaranus : « Taureau aux Trois Grues ». Sur une autre face du même dé, un dieu, Esus, est en train d'élaguer l'arbre à coups de serpe. Sur un monument découvert à Trèves et consacré à Mercure, on observe la même scène, à ceci près que le dieu semble cette fois-ci abattre l'arbre à coup de hache, et que les trois oiseaux et la tête du taureau sont dans le feuillage. Il est possible que ces trois grues soient une autre forme des trois nymphes. En effet, une statuette en bronze découverte à Maiden Castle, en Grande-Bretagne (Dorset), montre un taureau à trois cornes, portant sur le

24. Par exemple à Billig : Esp. 6360.

25. Esp. 6646 et 6657.

26. Diverses peintures sur vases grecs montrent une des Hespérides tendre à boire au dragon Ladon. Voir par exemple à Naples, Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 81865, H 2885.

dos trois déesses²⁷. Il a par ailleurs été bien montré que l'ornithomorphose en grues de déesses est un motif bien attesté en Irlande²⁸.

27. Blanchet, 1939.

28. Ross, 1961.

A

B

C

D

E

F

G

Le taureau

Il est un élément discret, mais bien présent dans ce que nous avons étudié jusqu'ici : le taureau. Lorsque Pline l'Ancien évoque le gui et sa cueillette sur un rouver, arbre sacré, le taureau est bien présent comme animal sacrificiel¹.

Ce sacrifice de taureaux au pied de l'arbre est logique lorsqu'on se souvient de l'identité de l'arbre et de celle du dieu de l'orage. Le poète Lucain en parle en signalant les sacrifices humains qu'on lui offrait sous le nom de Taranis. Mais une des scholies dites « bernoises » à son poème va plus loin : « et ils tiennent Taranis Jupiter pour le dieu qui préside à la guerre, et des plus grands dieux du ciel ; il était accoutumé jadis à recevoir en offrande des têtes humaines, maintenant il se contente de bétail² ».

C'est aussi au pied de l'arbre que Tarvos Trigaranus est présent, comme en attente du sacrifice, sur le célèbre pilier des Nautes de Paris. Sur une scène équivalente à Trèves, la tête du taureau est carrément dans l'arbre, avec les trois oiseaux³. Le relief de Metz, signalé plus haut, a parfois été vu comme une représentation de la victoire de Thésée contre le Minotaure. Quoi qu'il en soit, la tête du taureau est posée au pied d'un arbre⁴. De même, on a vu plus haut sur une monnaie gauloise attribuée aux Pictones, un arbre devant lequel se trouve un loup, lequel pose sa patte avant droite sur la tête d'un taureau.

La présence du taureau en tant qu'animal sacrifié est normale en contexte indo-européen : le taureau est la

1. Voir plus haut, p. 16-17.

2. Scholie à Lucain, *Pharsale*, I, 441-446.

3. Reinach, 1897, p. 253-257.

4. Esp. 4339.

victime préférentiellement choisie pour le dieu de l'orage, en Grèce comme à Rome, où Jupiter accepte des bœufs. En Inde, c'est Parjanya, l'équivalent linguistique de Perun / Perkunas, qui est régulièrement surnommé « taureau »⁵.

Un examen du dossier slave nous permettra de meilleures comparaisons encore. Déjà au VI^e siècle Procope de Césarée signale que les Slavènes « estiment qu'il y a un dieu unique, producteur de la foudre et seul maître de l'univers. Ils lui sacrifient des taureaux et toute espèce de victimes »⁶. Encore au XIX^e siècle, les Bulgares pouvaient sacrifier une génisse au sommet d'une colline, au pied d'un chêne. Le rituel a pu être consigné : le jour d'Élie, qui était d'ailleurs férié en Bulgarie⁷, ils égorgent le *kurban* (animal sacrifié qui peut être un coq, un bœuf ou un mouton), et font un pain rituel (*bogovica*, *kolač*)⁸. Le rituel dans les Rhodopes se présentait ainsi : les paysans commençaient par égorger une génisse sur une colline plantée de chênes. L'égorgement avait un caractère vraiment rituel : le sacrificateur ôtait son bonnet, faisait le signe de croix, ainsi que tous les assistants, et procédait à l'immolation en disant : « Que saint Élie nous vienne en aide ». L'animal tué était coupé en morceaux et sa chair cuite dans des marmites. Seuls les hommes assistaient à l'opération. La viande une fois cuite, les femmes et les enfants arrivaient. Ils se signaient en répétant : « Que saint Élie nous vienne en aide ». Le sacristain et le prêtre se présentaient à leur tour avec l'encensoir, le goupillon et des cierges. Le prêtre bénissait l'eau. Les femmes apportaient des vases ; quelques-unes du pain, de l'eau-de-vie et du vin. Chacune recevait une portion de soupe et quelques mor-

5. Sur Jupiter, voir par exemple Tite Live, XLI, 14, 7 ; en Inde, *Rig Veda* 5, 83 et 7, 101.

6. *De Bell. gothico*, III, 14.

7. Leger, 1901, p. 71.

8. Belova, 2002.

ceaux de viande. Un banquet champêtre s'organisait ; la fête se terminait par le *choro* traditionnel. Cette solennité se célébrait dans la plus grande partie du Rhodope, où les ruines de chapelles consacrées à saint Élie sont nombreuses⁹. Le fait est que saint Élie, dans les pays slaves, est le successeur chrétien avéré de Perun, le dieu de l'orage. Le sacrifice d'un bovin à sa fête est sans doute une donnée ancienne quand on songe au légendaire lié à saint Patrick en Irlande. Celui-ci doit régulièrement, lors de la Lugnasad, la grande fête d'été équivalente de la Saint-Élie slave, tuer ou maîtriser un taureau¹⁰.

Ceci pour les aspects rituels. Mais les Slaves sont aussi riches en mythologie. On connaît ainsi en Russie et en Ukraine une longue série de formules rituelles, initiant des formules magiques, et dont des exemples manuscrits remontent jusqu'au XVI^e siècle, ou des contes, et qui contiennent une vision cosmogonique évidente dans laquelle l'arbre – ou le pilier – est au cœur. Citons-en quelques-unes :

« En un certain royaume, en un certain état, sur la mer-océan, sur l'île Bouyane, se dresse un chêne vert. Sous ce chêne est un taureau cuit au four, un couteau planté dans le flanc. Quiconque veut en manger empoigne le couteau ¹¹ ! »
« Sur la mer-océan, sur l'île Bouyane, il y a un taureau rôti et, à côté, de l'oignon haché. Trois gaillards passant par-là se sont arrêtés et ont cassé la croûte. Puis ils sont repartis, le ventre plein et l'humeur joyeuse, contant à tout venant : 'voilà où nous sommes allés, braves gens, voilà où nous nous sommes empiffrés comme une paysanne avec de la pâte à gâteau ¹² ! »

9. Leger, 1901, p. 72-73, d'après le témoignage de M. Voraček publié en tchèque en 1886. Voir aussi Georgieva, 1985, p. 117.

10. Guibert de la Vaissière, 2003, p. 499 et 502.

11. Afanassiev, 134/74b, recueilli dans les environs de Novogroudok (Biélorussie).

12. Afanassiev, 139/79.

« Sur la mer, sur l'océan, sur l'île de Bouyane, saint Ilya¹³ dans son char propulse le tonnerre avec une grande pluie. Sur un nuage, un autre nuage monte, la foudre brille, puis la pluie tombe¹⁴. »

« Dans le vaste Océan, sur l'île de Bouyane, le prophète Ilya conduit son chariot, poussant devant lui le tonnerre et la puissante pluie, le nuage de tempête s'assemble au nuage de tempête, l'éclair brille, le tonnerre gronde, la pluie tombe, mouillant la poudre à fusil¹⁵. »

« “Sur la mer, sur l'océan, sur l'île de Bouyane, se trouve un chêne. Sous le chêne il y a un bosquet de saules ; sous ce bosquet est la pierre blanche Alatyr. Sur la pierre se trouve une pelisse de mouton ; sous cette pelisse se trouve un serpent, un scorpion. Il y a ici deux sœurs : Arina et Kate-rina. Nous nous fiançons à Dieu, nous adorons aux quatre vents, prenez votre courage, de l'esclave [nom de la personne visée], à ce jour, à cette heure” – puis souffler en croix trois fois¹⁶. »

Ce ne sont que des exemples parmi une multitude d'autres. On y trouve la mer, régulièrement qualifiée d'Océan – autant dire qu'elle entoure le monde, comme l'*Okeanos* grec. Au milieu de cet océan, une île, le plus souvent nommé Bouyane. Il est possible que ce nom (qui en russe moderne a pour sens littéral « insolent, tapageur ») puisse signifier « ce qui a grandi, ce qui s'est développé » : il s'agirait d'une image de la Terre elle-même, laquelle a effectivement dû grandir, se développer, après que le diable ou l'oiseau l'eût ramenée du fond des eaux dans les légendes slaves. Il est ensuite question d'un arbre (un chêne, toujours vert), plus rarement d'une colonne, qui va de la terre au ciel : une image évidente de l'axe du monde. Au

13. Le prophète Élie.

14. Afanas'ev, 1859, p. 138.

15. Maikov, 1869, p. 461.

16. Zabyline, 1880, p. 395. Pour l'ensemble de ces formules : Lajoye, 2015.

piéd de l'arbre se rencontre la fameuse pierre Alatyr ou Latyr, dont on ne sait toujours pas ce qu'elle peut bien être, et également un taureau cuit, qui rappelle évidemment les sacrifices païens, notamment au dieu de l'orage Perun, lequel fut christianisé sous l'apparence du prophète Élie – bien présent dans nos formules (même si d'autres saints peuvent apparaître, dans des versions encore plus christianisées). Sous un vernis chrétien, nous retrouvons des conceptions qui ne le sont pas.

Ces éléments profondément archaïques nous aident à comprendre un peu ce qui existait en Gaule, et notamment le lien intime qui unit le chêne au taureau. Par ailleurs, la comparaison du texte de Pline à des sources mythologiques irlandaises (*La Maladie de Cuchulainn* et *La Destruction de l'auberge de Da Derga*), peut donner à penser que le sacrifice du taureau intervient dans un contexte d'intronisation royale¹⁷.

17. Guyonvarc'h, 2005, p. 83-90.

Le cerf

On a vu plus haut la présence possible du taureau dans l'arbre, notamment sur le monument de Trèves. Cela n'a rien d'une aberration. Les Kachins de Birmanie, par exemple, placent, dans le feuillage de l'arbre cosmique Khan Shang Ngala, un buffle. Mais ils y placent aussi Sut Shang Jing Ja, un daim¹. Les Scandinaves, dans leur description d'Yggdrasill ou de sa forme alternative Læraðr², l'arbre cosmique, remplacent le bovin par une chèvre, Heiðrún, et placent dans les branches des cerfs. Lorsque Snorri Sturluson décrit l'arbre, il mentionne quatre cerfs, qui y broutent les jeunes bourgeons³. Mais lorsqu'il s'intéresse à Læraðr, la version propre au Valhalla d'Yggdrasill, il n'y a plus qu'un seul cerf, et celui-ci porte un nom éloquent : Eikþyrnir, « Celui qui a des bois en chêne »⁴. Lui aussi broute les branches de l'arbre, et de ses bois sourd de l'eau qui tombe dans la source de Niflheim, Hvergelmir, ce qui donne naissance à douze rivières coulant à travers les domaines des Ases — les dieux.

Dans le monde celtique, nous avons le cas irlandais de Dearg Corra. Ce personnage, après s'être enfui en forêt suite à une accusation fallacieuse, se voit doté de pattes de cervidé⁵. Et lorsque le héros Finn, auprès de qui il avait été diffamé, le retrouve, c'est dans les branches d'un arbre, vraisemblablement un coudrier (*cf. supra* Cuslanus). Comme de fait exprès, Dearg Corra est le « Rouge

1. Gilhodes et Coyaude, 2001, p. 10.

2. Sur l'équivalence des deux arbres : Dumézil, 1959, p. 104-105.

3. *Gylfaginning*, 16. Voir aussi *Grímnismál*, 33.

4. *Gylfaginning*, 39. Voir aussi *Grímnismál*, 26.

5. Il faut à ce sujet abandonner la traduction de Meyer, 1904, et lui préférer celle de Sterckx, 2005, p. 99.

Cornu », ce qui en fait clairement une forme locale de Cernunnos⁶. Un autre personnage cervin se retrouve aussi dans un arbre, cette fois-ci en Bretagne. Il s'agit de saint Théleau. Un seigneur lui offre tout le terrain qu'il pourra entourer en une nuit. Pour aller plus vite, Théleau fait appel à un cerf, qui lui sert de monture. Mais lorsqu'il passe à proximité d'un manoir, les gens lâchent des chiens contre lui, « le saint n'eut que le temps de sauter sur un chêne, tandis que le cerf se réfugiait dans le bois⁷ ».

Le folklore anglais, par la plume de Shakespeare, conserve un net souvenir de cela, avec Herne le chasseur, qui apparaît dans *The Merry Wives of Windsor*⁸. Il en parle en ces termes :

« Une vieille tradition raconte que Herne le chasseur, autrefois l'un des gardes de la forêt de Windsor, revient pendant l'hiver, à l'heure de minuit ; le front surmonté de grandes cornes de cerf, il se promène autour d'un chêne ; sa présence, dit-on, flétrit les arbres, jette un charme sur les troupeaux, transforme en sang le lait des vaches ; il secoue une chaîne avec un bruit terrible. Vous devez avoir entendu parler de ce fantôme, et vous savez que les vieillards superstitieux ont recueilli et nous ont transmis comme vraie cette histoire de Herne le chasseur⁹. »

On voit que Herne, doté de bois de cerf, hante un chêne. Mieux, il charme les troupeaux et transforme le lait des vaches en sang : il possède donc un lien, négatif certes, avec les bovins. Là encore, le nom même de Herne nous ramène à Cernunnos¹⁰.

6. Dearg Corra forme un étrange duo avec Finn, puisque ce dernier a eu comme premier nom Deimhne, « Petit Cerf », et qu'en s'accouplant à une biche, il en eut Oisín (l'Ossian de la littérature romantique), le « Faon » : Sterckx, 2006, p. 111.

7. Hascoët, 2002, p. 36-37.

8. Acte IV, scène 4.

9. Trad. Laroche, 1842.

10. Lajoye, 2012, p. 41.

Bien qu'appartenant à un panthéon indo-européen, Cernunnos est unique en son genre, par sa posture, par ses attributs physiques, et surtout par la difficulté qu'ont les chercheurs à l'étudier, faute de repères comparatifs. Les plus anciennes représentations du dieu, à Numance (Espagne), chez les Celtibères et au Val Camonica (Italie) chez les Celtes des Alpes, le montrent debout¹¹. Dans les deux cas, le dieu lève les bras, dans une position dite de l'« orant ». Au Val Camonica, il porte un torque au pli du coude et un serpent se trouve tout près de lui¹². En cela, Cernunnos est le dieu gaulois le plus anciennement identifiable. Notons que dans un cas comme dans l'autre, le tronc du dieu est particulièrement étiré : c'est notamment très sensible sur la figure du Val Camonica, où l'image se trouve à côté de celle d'un autre personnage aux proportions plus naturelles.

La figure d'un dieu aux bois de cerf debout n'est pas inconnue. Mais, paradoxalement, si l'on reste sur le territoire français, il faut remonter à 10 000 ans en arrière pour la retrouver dans la figure du « sorcier » de la grotte des Trois-Frères, ou, si l'on veut rester en des temps historiques, il faut chercher chez les peuples finno-ougriens localisés entre la Volga et la rivière Kama, dans l'actuelle Russie, où l'on peut trouver des figures en bronze d'hommes-élan¹³.

Mais cela ne suffit pas pour affirmer que Cernunnos est une divinité héritée de peuples pré-indo-européens¹⁴. Les cervidés interviennent régulièrement dans les mythes indo-européens, et il existe bien d'autres dieux cornus, même si

11. Blasquez Martinez, 1959.

12. Anati, 1961, p. 172.

13. Belocerkovskaja et Tuxtina, s.d.

14. Contrairement à De Vries, 1963, p. 114 : « Pour conclure, je dirai, comme ma principale conviction, que ce genre de dieux à attributs animaux n'a pas l'air exactement i.-e. Je les attribuerais donc à la population primitive de la Gaule [...] ».

leurs cornes sont celles de bovidés ou d'ovins¹⁵. De même, il est délicat de parler de Cernunnos comme d'un reliquat de chamanisme. Cernunnos est très bien intégré dans la religion celtique, qui, comme toutes les religions indo-européennes, n'est sans doute pas (ou plus) de type chamanique.

Dès le I^{er} siècle avant J.-C., Cernunnos subit une évolution iconographique importante¹⁶. L'une des plaques du célèbre chaudron de Gundesdrup le montre assis en tailleur – on parle souvent, à tort, de position bouddhique. Il s'agit sans doute là d'une influence exercée par l'iconographie de divinités – probablement des héros – ayant la même posture, découvertes partout en Gaule (et surtout dans le Sud), dès le IV^e siècle avant J.-C.¹⁷.

Sur cette même plaque du chaudron, il apparaît très nettement comme le maître des animaux, aussi bien réels que fantastiques. Ce rôle sera confirmé par un relief découvert à Reims où l'on voit en dessous de lui un taureau et un cerf qui se nourrissent d'éléments (monnaies ? graines ?) tombant du sac que le dieu a sur les genoux. Nous y reviendrons.

Il se retrouve associé aussi au serpent criocéphale (à tête de bélier), autre monstre spécifiquement celte, qui apparaît aussi dans l'iconographie accompagnant Mars ou Mercure.

15. Rien que chez les Grecs, Zeus, Dionysos, Apollon, les dieux-fleuves peuvent être cornus. C'est d'ailleurs un des défauts du chapitre consacré par Anne Ross (1996) au « Dieu Cornu » que de mélanger divers types de divinités (par exemple Cernunnos avec le dieu fleuve de Bordeaux, ou encore avec les têtes « à feuilles de gui » de Waldalgesheim), même quand elles n'ont guère de rapports entre elles. De plus, sur bien des monuments, souvent très frustes, abordés par cet auteur : la question se pose de savoir si l'on a bien des cornes, ou un pétase mal sculpté et simplifié à l'extrême. Le seul personnage de la mythologie classique ayant des bois de cerf est Actéon, mais c'est le fait d'une malédiction.

16. Pour une revue ancienne mais détaillée de l'iconographie du dieu : Bober, 1951.

17. Deyts, 1992 : le dossier établi par Simone Deyts est un des plus remarquables concernant les divinités assises et Cernunnos. Il a apporté nombre de suggestions novatrices.

Il doit donc s'agir d'une divinité à part entière dont l'identité nous échappe totalement. À Bouray-sur-Juine (Essonne), une statuette en bronze du 1^{er} siècle avant J.-C. montre un dieu lui aussi assis en tailleur et portant un torque autour du cou. Il n'a pas de bois de cerf sur la tête, mais ses pieds sont remplacés par des sabots de cervidé, ce qui n'est pas sans rappeler le héros irlandais Dearg Corra.

La représentation du dieu au bois de cerf se complexifie à l'époque gallo-romaine¹⁸. Il devient régulièrement tricéphale ou triprosope (à trois visages)¹⁹, comme Mercure²⁰. L'ensemble de ces caractéristiques (torque, position assise en tailleur, serpent criocéphale, tricéphalie donc), cadre fort mal avec les canons classiques. Il arrive aussi que le contraste avec les divinités gréco-romaines atteigne son paroxysme. Ainsi sur l'autel de Reims, Cernunnos, assis, vêtu à la gauloise, avec bracelet et torque, domine littéralement Apollon et Mercure, debout, qui l'encadrent. Cette association entre deux divinités juvéniles et Cernunnos se retrouve sur un relief de Vendeuvres, où il s'agit là de deux enfants, debout sur des serpents criocéphales. Ce motif répété a pu faire penser, à bon escient sans doute, qu'il y avait un lien de parenté entre le dieu, Apollon et Mercure²¹.

L'imagerie de Cernunnos persiste probablement au Moyen Âge. Les cas irlandais, comme celui de la croix de Clonmacnoise, n'apportent rien au dossier, si ce n'est qu'ils montrent qu'une forme du dieu était bien connue sur l'île. De même, il est nécessaire d'écarter un relief découvert à Meigle en Écosse et qui montre un personnage cornu, les bras liés, et les jambes entrelacées s'achevant en queues de

18. L'inventaire à la fois le plus complet et le plus raisonnable pour la période gallo-romaine se trouve dans Sterck, 2005, p. 466-470.

19. Comme sur un autel des Bolards, à Étang-sur-Arroux, à Langres ou à Condat-sur-Trincou : Deyts, 1992, p. 28 ; Deyts, 1999, p. 89-90.

20. Sur la triplicité, voir le bel article de Vendryes, 1935.

21. Deyts, 1992.

poissons, le tout encadré par deux carnivores (loups ou ours). On a très régulièrement dit de lui qu'il s'agit d'un Cernunnos : il n'en est rien. Il s'agit probablement d'une représentation du scandinave Loki, assez similaire à celle de Kirkby Stephen (Cumbria). De même, on a cru voir Cernunnos sur une enluminure du psautier carolingien de Stuttgart, représentant un homme nu, assis en tailleur, un serpent cornu enroulé autour du bras gauche et de soi-disant bois de cerf sur la tête²². Hélas, ce ne sont pas des bois, mais une paire d'ailes²³. S'il faut retenir un Cernunnos médiéval, ce serait celui du folio 61 du manuscrit français 96 (ancien 6770) de la Bibliothèque nationale. L'enluminure en question représente le concile des démons présidant à la conception de Merlin. Or le roi des démons (nommé « Trinité du mal absolu » par Adolphe Didron²⁴) est montré comme un Cernunnos tricéphale assis sur un trône : il est assez vraisemblable que l'artiste se soit inspiré d'un monument antique maintenant perdu.

Si l'on va au-delà du dossier iconographique de Cernunnos, déjà bien riche, et qu'on s'intéresse au dossier onomastique et épigraphique, on peut avoir quelques surprises. La plupart des ouvrages sur la religion gauloise ne connaissent que l'inscription du pilier des Nautes parisiens²⁵. Il arrive parfois qu'on y ajoute quelques noms intéressants tels que le Sernon, affluent de la Meurthe, qui est nommé dans plusieurs chartes du haut Moyen Âge *Cernuni*, *Cernune*, *Kerno*, ou *Kernone*²⁶. Pourtant une inscription de Polenza (Italie du Nord) est connue depuis

22. Bober, 1951, p. 44.

23. Stuttgarter Psalter, Cod. Bibl.fol.23, f°16v, en ligne : http://digital.wlb-stuttgart.de/index.php?id=6&no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=1343&tx_dlf%5Bpage%5D=36

24. Didron, 1844, p. 521-522.

25. Duval, 1961, Johanneau, 1807, CIL XIII 3026 : [C]ernunno[s].

26. Holder, 1896.

1773. Elle a depuis été systématiquement considérée comme fausse²⁷. Il est vrai que l'orthographe du nom du dédicant, Fouscius, est curieuse, mais la forme de la dédicace (« DEO CERNVNNO » ; « VSLM ») est typiquement gallo-romaine. De plus, c'est aussi en Italie du Nord, comme nous l'avons vu, au Val Camonica, qu'est connue, grâce à une gravure rupestre, la plus ancienne représentation du dieu. Sa présence sur une inscription de Gaule Cisalpine n'est donc pas impossible.

Finalement, c'est une inscription en langue gauloise qui permettra d'élargir encore plus le champ de recherche. À Montagnac (Hérault) a été découvert un texte sur un fronton inférieur d'un chapiteau circulaire, sans colonne, sur lequel était fixé un objet disparu²⁸. L'ensemble est du III^e siècle avant J.-C. La divinité est clairement nommée : Karnonos. On notera que le théonyme est ici suivi d'un topique *Alisontia* : il s'agit du « Karnonos du lieu de l'Alisier ». On retrouve ici la version gauloise de Cernunnos. Cette orthographe permet d'établir l'étymologie du nom : « Divin Cornu ». À l'époque gallo-romaine, il est possible qu'il y ait eu une influence du latin *cervus* : « cerf », aboutissant Cernunnos²⁹. Et la racine *Karn-* se retrouve dans d'autres théonymes³⁰.

On la retrouve en association avec Jupiter à Carnuntum (Bad Deutsch Altenburg, Autriche). Une longue série d'inscriptions commémoratives est dédiée à « Jupiter K ». Toutes sont datées du 11 juin, mais l'année diffère : 172, 285, 297, 313 ou 342³¹. Ce culte serait la commémoration

27. CIL V 894*, InscrIt, IX, 1, 32* : *Deo Cernunno Servatori Fouscius Venat vslm*.

28. RIG I, G 224 : Αλλετ[ει]νοσ Καρνονου Αλ[ι]σο[ν]τ[ι]εασ.

29. Lajoye, 2001.

30. Mais aussi dans des toponymes : Carnona était le nom antique de Chênehutte-les-Tuffeaux (Maine-et-Loire) : Moreau, 1972.

31. AE 1982 778-785.

d'une pluie miraculeuse qui sauva le détachement de Pertinax, futur empereur, le 11 juin 172. Une pareille date est attestée à *Aquincum* (Budapest)³², ce qui laisse penser qu'il s'agit du *dies festus* lié à Jupiter en Pannonie (région au peuplement en grande partie celtique avant la conquête romaine). Par comparaison avec *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) T(eutano)* – Jupiter Très Bon Très Grand Teutanus – qu'on trouve dans les mêmes régions, on pourrait restituer *IOM K(ernunno)*³³. Même si cette hypothèse est très intéressante, il est plus aisé de restituer Jupiter Karnuntinus, et de faire de Carnuntum un lieu qui tirerait son nom de Karnonos. Cette épithète topique se retrouve associée à Fortuna dans la même ville³⁴. Mais le fait que Jupiter soit le principal dieu portant ce surnom est bien révélateur.

On notera qu'à Monjustin (Alpes de Haute-Provence), a été trouvée une inscription mentionnant Jupiter Cornutus ou Cornigerus³⁵, un Jupiter « Cornu ». En l'absence d'iconographie, rien n'empêcherait de penser qu'il s'agit de Jupiter Amon, mais une monnaie brittonique découverte à Petersfield (Hampshire), montre la tête de Cernunnos avec, posée entre les bois, une roue³⁶. Or la roue est bien, dans l'art gallo-romain, l'attribut de Jupiter³⁷.

À l'autre extrémité du domaine celtique, au Portugal, la racine se retrouve dans le nom de Carneus, à Arrayolós³⁸ et

32. CIL III 3347.

33. AE 1998, 1040.

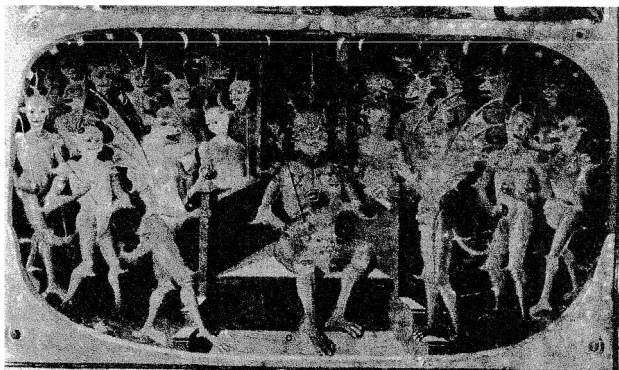
34. AE 1929 226 : *Fort(una) Karn(untinae) C Iul Florent antist(es) deae vsll*.

35. *Iovi Corn[uto ou -igero] Sex(tus) Coenn[....] vslm* : AE 1990 711.

36. Boon, 1982.

37. Une monnaie à l'iconographie similaire a été découverte au sud-ouest d'Amiens, et porte au droit une tête de face, cornue (Louis-Pol Delestrée et Marcel Tâche interprètent cette coiffure comme un casque à corne, mais elle est cependant très proche de celle du Cernunnos de Paris). L'ensemble est entouré de globules dont un, très gros, est placé entre les bois : DT 401.

38. CIL II 125 : *Carneo Calantice(n)si Caecilia Q(uinti) f(ilia) ni cuis [...]* r c vls.



Cernunnos en diable médiéval. Enluminure pour L'Ystoire de Merlin, BNF, Manuscrit français 96.

à Villaviciosa³⁹. On pourrait rapprocher ce nom du grec Apollon Karneios – Karneios étant fils ou amant d'Apollon en Grèce. Mais ici Carneus est seul, sans assimilation latine ou grecque, si bien que dès la fin du XIX^e siècle, le *Lexicon* de Roscher a pu proposer un rapprochement avec la racine celtique *karn-* : « corne »⁴⁰. Dans la même région, il existe bien un dieu cornu, mais il ne semble pas porter ce nom : à Lourizán (Lugo, Espagne) ont été découverts deux autels mentionnant Vestius Aloniecus⁴¹. L'un des autels était décoré de deux arcs surmontés de deux svastikas. Ils étaient accompagnés d'une plaque de granite où était sculptée sans doute l'image du dieu lui-même : il s'agit d'une image frustrée d'un homme barbu, au corps à peine ébauché (les bras sont esquissés, les mains ressemblent à des

39. CIL II 126 : [Deo ?] Carneio Calantice[nsi ?] Herme[s] lavs.

40. Roscher, 1884-1890, sv. *Carneus*.

41. Tranoy, 1981 ; Blasquez, 1962.

palmes). Sur sa tête se trouvent deux cornes qui peuvent venir ou d'un casque ou d'une épaisse coiffure.

Enfin cette racine permet de donner un nom à la déesse aux bois de cerf, connue par diverses représentations, assise comme Cernunnos⁴². Son nom est conservé sur une inscription de Dobrteđa (Slovénie) : Carvonja⁴³. Ce nom se retrouve aussi comme toponyme en Belgique : *Carvona* (ou encore : *Carvio*, *Carvo* ou *Carvone*) était le nom d'une station sur la voie romaine de Nimègue à Leyde⁴⁴. Il est par contre malaisé de lier cette déesse à Cernunnos, aucun mythe n'étant conservé. On notera qu'elle a en Grèce un équivalent linguistique, la biche de Keryneia, aux pieds d'airain, qu'a capturé Héraclès. Or cette biche grecque était cornue, comme la divinité gauloise. Enfin il est difficile de savoir s'il existe un lien entre cette biche cornue et la blanche biche qui, dans les lais féeriques médiévaux, entraîne le héros dans l'Autre Monde (ce que ne fait pas la biche grecque).

Le lien entre le cerf et l'Autre Monde est évident depuis la Préhistoire, et notamment le Mésolithique durant lequel on enterre bien souvent les morts avec des bois de cerf⁴⁵. Au Moyen Âge encore, comme la blanche biche, le cerf est l'animal qui fait le lien avec l'Autre Monde. C'est sur son dos que Merlin, par exemple, devenu cocu, reviendra de son Autre Monde forestier pour se venger⁴⁶. Dans l'Antiquité gallo-romaine, le cerf apparaît bien souvent en contexte funéraire, dans des représentations de chasse⁴⁷. Il est par conséquent fort probable que Cernunnos, dieu aux bois de

42. Deyts, 1992.

43. Hoffiler et Saria, 1970 : *[Ca]rvoniae aug(ustae) sacr(um) p[r]o salute C(naei) Atili Iuliani* ; Sterckx, 2005, p. 29-30.

44. Moreau, 1972.

45. Verjux, 2003.

46. L'épisode se trouve dans la *Vita Merlini* par Geoffroy de Monmouth.

47. Lajoie, 2000.

cerf, ait hérité de cette caractéristique majeure de l'animal, même si nous n'en avons aucune preuve. C'est toujours le cerf qui est représenté sur les sarcophages de l'Antiquité tardive, pas Cernunnos. Cependant, Paul-Marie Duval a pu ajouter au dossier le Jupiter Cernenus de Dacie (actuelle Roumanie), mentionné par une pancarte officielle d'un collège funéraire en cessation d'activité de Verespatak (*Alburnus Maior*, Roumanie)⁴⁸. Mais le même auteur émet quelques réserves concernant l'appartenance linguistique de ce Cernenus : dace ou celte ? On notera que non loin du lieu de découverte de cette pancarte se trouve un endroit nommé Korna. Le fait qu'il soit mentionné en rapport avec un collège funéraire ne peut que nous conforter dans l'idée d'un lien entre le dieu et l'Autre Monde⁴⁹.

48. CIL III p. 924-927, Duval ; 1961, Roscher, 1884-1890, sv. *Cernenus* : « Artemidorus esclave d'Apollonius, maître du collège de Jupiter Cernenus, ainsi que Valerius esclave de Nico et Offas esclave de Menofilus, questeurs du même collège, témoignent publiquement que, à Alburnus, il ne reste pas plus de dix-sept hommes du susdit collège, qui en comptait auparavant cinquante-quatre. Ils attestent aussi que Julius esclave de Julius, également maître, ne s'était rendu, depuis son entrée en fonction, ni à Alburnus, ni au collège ; qu'il a rendu compte à ceux qui étaient présents et que, s'il détenait quelque bien leur appartenant, ou destiné à des funérailles, il les a rendus, et s'est libéré de la garantie de service qu'il leur devait. En vertu du fait que ceux-ci ne pourvoient pas aux frais de funérailles, qu'il n'y a pas de cercueil, et que personne depuis bien longtemps n'a voulu se rassembler aux jours fixés par la loi, ni n'a voulu acquitter les frais de funérailles ou faire des donations, les susdits témoignent publiquement par cette affiche, afin que personne ne pense que, en cas de décès, il disposerait du collège ou qu'il pourrait demander une cérémonie funèbre à ses membres.

Affiché à Alburnus Major, le 9 février du consulat de l'empereur Lucius Aurelius Verus et de Quadratus. Fait à Alburnus Major ».

49. On a proposé que Cernunnos ait donné son nom à un phénomène légendaire français : la mesnie Hellequin. Hellequin est un géant psychopompe, meneur d'une chasse sauvage connue dans toute la moitié nord de la France et en Grande-Bretagne (avec des noms dérivés comme Hurlewayne). Cette chasse se spécialise dans la récupération nocturne d'âmes damnées. On connaît les variantes Hennequin, Herlechinus, Herla, puis Hannequin, Hallequin et, après passage par l'italien, Arlequin. Tous ces noms s'apparentent à ceux d'Herne le chasseur, personnage connu par

L'aspect paternel de Cernunnos est par ailleurs prouvé par une nouvelle inscription découverte il y a quelques années dans un sanctuaire de Steinsel-Rëlent (Luxembourg). Cette inscription est consacrée au dieu Cerunincus⁵⁰. Les auteurs de l'*Année Épigraphique* pensent que, malgré la proximité linguistique, Cerunincus diffère de Cernunnos. Pour eux, la terminaison *-incus* indiquerait un surnom topique. Il nous semble, pourtant, que cette terminaison signe plutôt une filiation : « fils de Cer(n)unos ». Une statuette de divinité masculine juvénile (Mercure, Apollon ou Jupiter imberbe ?) a été trouvée sur le même site en 1960. S'agit-il du fils de Cernunnos ?

Ces quelques éléments, qui peuvent paraître très disparates, vont nous permettre de réinterpréter certaines des images de Cernunnos qui semblent contenir le plus d'éléments mythologiques : des scènes dans lesquelles le dieu n'est pas seul mais accompagné d'animaux ou d'êtres divins, que l'on trouve sur le chaudron de Gundestrup, le relief de Reims, ceux de Vendevre, de Saintes et du sanctuaire des Bolards.

Partons d'abord d'un simple postulat : l'arbre semble bien être une forme du Jupiter gaulois. Cernunnos est lui aussi le Jupiter gaulois. Faut-il en déduire que Cernunnos est un arbre ? La question peut paraître saugrenue, mais elle ne manque pas d'arguments. Ainsi, les plus anciennes représentations du dieu le montrent debout et semblable à un tronc. Ceci est particulièrement sensible sur la gravure du Val Camonica. Sur la plaque du chaudron de Gundestrup où

Shakespeare, doté de bois de cerf, et de saint Hérmin, saint breton représenté monté sur un cerf. Il est alors possible de postuler un **Hernuin*, étymon de Hellequin et dérivé lui-même de Cernunnos. Cette hypothèse trouve un appui dans le fait qu'en Anjou, au ^{xv}^e siècle, la mesnie Hellequin s'appelle... Crénequin ! On retrouve une forme métathétique de cette variante en Carniole (Slovénie), au ^{xiv}^e siècle, avec Herquernus : Lajoye, 2000 = Lajoye 2012.

50. AE 1989 0542, AE 1987 0772 : *Deo Ceruninco Soltrius Pruscus vslm*.

il est présent, on notera entre les divers personnages figurés des branches et des feuilles de lierre. Ces éléments décoratifs sont présents sur l'ensemble du chaudron, où ils comblent les vides entre les figures. Pourtant, autour de Cernunnos, c'est directement sur les bois de celui-ci que ces branches s'enracinent. Par ailleurs, en dehors du monument des Bolards, où il est assis de la même manière que les deux autres divinités sur une banquette, et de la statue de Sommerécourt, où il est sur un trône, Cernunnos est systématiquement montré assis en tailleur, le tronc droit, à même le sol (plus rarement sur un coussin comme à Étang-sur-Aroux, ou sur une sorte de pilastre comme à Reims). Cette vision est sensible sur l'autel de Reims, où Cernunnos, encadré d'Apollon et de Mercure, est central, sur un pilastre, ses bois dépassant du cadre de la scène pour déborder sur le fronton de l'édicule qui encadre l'ensemble. Or, juste au-dessus de ces bois, se trouve un rat, qui invite à penser au Ratatoskr scandinave, présent dans les branches d'Yggdrasill. Ce dépassement du cadre par les bois se retrouve sur l'autel de Vendevre, où Cernunnos est entouré de deux divinités juvéniles prenant pied sur des serpents. Idem sur l'autel de Cirencester, où les bois dépassent de l'arc dans lequel le corps du dieu est encadré. Au dos de l'autel de Saintes, qui représente Cernunnos accompagné d'une déesse, se trouve une autre scène où le dieu est en position centrale, encadré de deux dieux plus jeunes (semble-t-il un homme et une femme).

Sous le dieu, à Reims, se trouvent un taureau et un cerf. À Saintes, nous avons affaire à un monument complexe, qui montre sur une face un couple de divinités – une femme porteuse d'une corne d'abondance, et un homme acéphale, assis en tailleur, tenant un torque (Cernunnos?) –, et sur l'autre face, un trio de divinités, avec au centre Cernunnos assis en tailleur sur deux têtes de taureau, à gauche une déesse, et à droite un dieu armé d'une massue (Hercule?) debout sur une troisième tête de taureau. Aux Bolards, sous les trois divinités, se trouve un arbre en position centrale.

Autour de l'arbre : un petit animal non identifiable, un sanglier, un canidé, et de part et d'autre, un taureau et un cerf. À Reims, le dieu nourrit le taureau et le cerf de graines ou fruits versés d'un sac qu'il a sur les genoux. Ce sac semble aussi présent à Saintes, et est peut-être représenté dédoublé autour de la tête du dieu à Cirencester. Les animaux de l'autel de Reims sont déjà ceux présents immédiatement autour du dieu sur le chaudron de Gundrestrup : le cerf, le taureau, le canidé, auquel l'artiste du chaudron a ajouté des lions et un homme à cheval sur un dauphin.

À ces éléments de posture, il faut ajouter un élément symbolique : le Cernunnos du pilier des Nautes de Paris porte le torque non pas à la main, comme d'ordinaire, mais dans ses bois, un acte de suspension qui ressemble fort à un sacrifice⁵¹. Notons aussi qu'Iverix, l'« If-Roi », tient, on l'a vu, un récipient dans la main gauche, et dans la droite un serpent qui s'introduit dans le récipient : des éléments qui pourraient parfaitement être associés à l'iconographie de Cernunnos.

Enfin, on s'intéressera au dieu gaulois Dulovius, le dieu du « Feuillage ». Celui-ci est attesté par trois inscriptions à Vaison-la-Romaine, sur le territoire des Voconces⁵², à Ciceres près de Merida (Estramadure, Espagne)⁵³ et Grases (Oviedo, Espagne), où il reçoit l'épithète de Taballaeus⁵⁴. Cette épithète se retrouve en Asie mineure, plus exactement en Lydie, à Tabala (actuellement Davala en Turquie), en tant que théonyme : Tabalenos⁵⁵. Cette stèle

51. Sur ces sacrifices par suspension, voir *infra*.

52. *Dullovio ; Dullovi[fo] M Licinius Goas vslm ; [...]ino Dullovi vivos* : CIL XII 1279 et 1280, Scarlat-Lambrino, 1966, Sautel, 1926.

53. *M Fa[b]ius Celsus aram qua[m] donavit Dulovio [p]os(uit) anim[fo] libens* : Scarlat-Lambrino, 1966.

54. *[Dul]ovio Taballaneo Luggoni Arganticaeni haec mon(umenta) possierrunt* : Scarlat-Lambrino, 1966.

55. Roscher, 1884-1890, V, col. 1 : Λονγεῖνος ἱερεοῦς θεοῖς Ταβαληνοῖς ἀνέθηκεν. Lajoye, 2012, p. 118.

lydienne montre un homme barbu en compagnie d'une déesse non identifiable en raison de l'usure de la pierre, et d'Artemis équipée d'un arc et d'un carquois, et accompagnée d'un cerf⁵⁶, ce qui montre un certain rapport avec le monde sauvage. Et de fait, au dos de l'une des inscriptions de Vaison se trouvait la représentation d'un homme assis, entouré de palmes, donc de feuillages. La position assise est l'une des caractéristiques essentielles du Cernunnos gallo-romain.

L'idée d'un dieu de l'orage, maître universel du monde, et donc pilier de celui-ci, sous l'aspect d'un arbre, et responsable du renouvellement de sa vie, sous l'aspect d'un cerf, n'est sans doute pas isolée. Il en subsiste vraisemblablement un vestige en Grèce, non pas dans la mythologie canonique, mais dans celle de l'orphisme. Un hymne à Zeus, connu par un fragment de Porphyre conservé par Eusèbe de Césarée⁵⁷, nous dit en effet ceci :

« Zeus fut le premier à naître, Zeus maître de la foudre est le dernier.

Zeus est la tête et le centre, c'est de Zeus que tout a reçu l'être.

Zeus est né mâle, Zeus a aussi été nymphe impérissable. Zeus est le fondement de la terre et du ciel étoilé.

Zeus est roi, Zeus en personne est l'auteur de toutes choses⁵⁸.

Il est né seule force, seul démon, grand chef de tous les êtres ;

Seul corps royal, où tout ce bas monde déroule son cycle, Feu, eau, éther, nuit et jour,

Prudence (Métis), premier géniteur et Eros charmeur ;

Car tout ici-bas se trouve dans le grand corps de Zeus.

À le voir, sa tête et son beau visage

56. Keil et Premestein, 1911, p. 120.

57. *Préparation évangélique*, III, 9-2 (Kern, fragment 168)

58. Traduction alternative : « Zeus est le commencement, Zeus est le milieu, de Zeus tout provient. »

Sont le ciel resplendissant, qu'entourent de leurs ondulations
 Les splendides chevelures d'or des astres étincelants ;
 Des deux côtés, ces cornes de taureau, deux cornes d'or,
 Ce sont le lever et le couchant, routes des dieux du ciel ;
 Ses yeux, le soleil et la lune qui va à sa rencontre.
 Son intellect infailible, c'est l'éther royal, impérissable,
 Par lequel il meut tout en cercle et conçoit ;
 Il n'est ni voix, ni son, ni bruit, ni rumeur
 Qui échappe à l'oreille du tout-puissant Zeus, fils de
 Cronos ;
 Ainsi immortelles sont sa tête et sa pensée ;
 Ainsi son corps est lumineux, immense, inébranlable,
 Vigoureux, aux membres forts, tout-puissant ;
 Les épaules du dieu, sa poitrine, son large dos,
 C'est l'air du vaste empire ; des ailes lui ont poussé,
 Sur lesquelles tout vole ; son ventre sacré,
 C'est la terre, mère universelle, ce sont les pics vertigineux
 des montagnes ;
 Au milieu, sa ceinture, c'est le flot de la mer sonore
 Et de l'océan (Pontos) ; sa base extrême, ce sont les racines
 intérieures du sol,
 Le Tartare moisi, les ultimes limites de la terre. »

De ce texte, j'ai pu écrire qu'il s'agissait de la version locale du mythe indo-européen du Purusha⁵⁹, l'homme cosmique, dont chaque élément du corps donne un élément du monde. Mais il convient de noter aussi que Zeus est ici doté de deux cornes de taureau, attributs ouvertement donnés comme célestes. De fait, sa tête, sa poitrine et ses épaules sont le ciel et ses éléments. Son ventre est la terre, « mère universelle », et sa base, « ce sont les racines intérieures du sol ». L'hymne dit d'ailleurs bien que c'est du fait de ce corps que le cycle du monde se déroule.

On notera ici que le corpus orphique partage avec la philosophie stoïcienne l'idée que Zeus, par un jeu de mot étymologique, serait Pan (« Tout »), qui devient alors une

59. Lajoye, 2013.

divinité primordiale. L'hymne orphique à Pan montre celui-ci comme étant à la fois Zeus, et la divinité du monde sauvage :

« J'invoque Pan le puissant, dieu des bergers, Totalité de l'univers,
 Le ciel et la mer et la terre Reine de tout,
 Et le feu immortel ; car ce sont là les membres de Pan.
 Viens, Bienheureux, bondissant, aux courses circulaires trônant avec les Saisons [...] .
 Bon guetteur, chasseur, amant d'Échô, compagnon de danse des Nymphes,
 Qui fait naître tout, géniteur de tout, divinité aux mille noms,
 Maître de l'univers, principe de croissance, porte-lumière, Péan dispensateur des fruits,
 Qui te plais dans les grottes, à la lourde rancune, véritable Zeus cornu⁶⁰ ! »

Ainsi, dans l'orphisme Zeus peut être Pan, divinité cornue, maître du monde sauvage. Ce Zeus orphique est par ailleurs assez proche du Jupiter totalisant de certains philosophes stoïciens romains : Quintus Valérius Soranus, auteur du II^e siècle avant J.-C. dont l'œuvre est perdue, écrivait, chez saint Augustin (*Cité de Dieu*, VII, 9) : « Jupiter tout-puissant, père des rois, des dieux, de toutes choses, mère des dieux, dieu un et tous dieux »⁶¹. Sénèque développe : « Ils [nos ancêtres] n'ont pas même cru que le Jupiter adoré par nous au Capitole et dans les autres temples, fût celui qui lançât la foudre. Ils ont reconnu le même Jupiter que nous, le gardien et le modérateur de l'univers dont il est l'âme et l'esprit, le maître et l'architecte de cette création, celui enfin auquel tout nom peut convenir⁶² ». Saint

60. *Hymnes orphiques*, XI, trad. Fayant.

61. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 9.

62. *Questions naturelles*, II, XLI. Cf. aussi Cornutus, *Theologiae Graecae compendium*, 2.

Augustin commente ainsi ces pensées : « Donc, pour que Jupiter soit Dieu et surtout roi des dieux, il faut nécessairement qu'il soit le monde ; il le faut, pour qu'il règne sur les autres dieux, sur ses parties. » Ce Jupiter totalisant serait-il identique au Zeus Endendros (« Zeus dans l'Arbre ») honoré à Paros⁶³ et attesté, selon Hesychius, à Rhodes⁶⁴ ? Quoi qu'il en soit, on conserve ici une idée très proche de celle du Prajapati indien, le « Seigneur des Créatures » – ce qu'est indubitablement Cernunnos lorsqu'il est représenté entouré d'animaux –, autre divinité totalisante, démiurge qui constitue le monde à partir de son propre être. On notera pour finir que dans l'Iran ancien, l'Arbre de Vie, qui pousse dans l'océan primordial, est nommé Gaokərəna- (avestique) ou Gōkarn (pehlevi), ce qui signifie, selon les traductions, « Corne blanche » ou « Corne de bœuf ». Enfin, pour boucler le tour, l'un des nombreux noms du Dagda, le Jupiter irlandais, est Fer Benn : « Homme Cornu »⁶⁵ !

Enfin, il a été proposé il y maintenant presque un siècle, que le cerf régulièrement présent dans les branches de l'arbre du monde, lui-même *axis mundi*, soit l'image d'une constellation située près de l'étoile polaire, cette dernière étant alors symbolisée par l'aigle⁶⁶. L'hymne orphique à Zeus pourrait confirmer cette hypothèse, puisqu'il déclame, on l'a vu :

« À le voir, sa tête et son beau visage
Sont le ciel resplendissant, qu'entourent de leurs ondulations
Les splendides chevelures d'or des astres étincelants ;

63. IG, XII, 5, 1027 : $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma \Delta\iota\acute{o}\varsigma \text{ Ἐ[νδένδ]ρο, τῶν ἀπὸ Μ[αν]δροθέμιος μέλιτι σπένδεται. Le SEG (13 : 449a,c) complète cependant la lacune par Ἐ[λαστέ]ρο.$

64. <Ἐνδένδρος>• παρὰ Ῥοδίοις Ζεὺς• καὶ Διόνυσος ἐν Βοιωτίᾳ. Mata-sović, 2010, p. 92.

65. Mais plus aucun mythe n'est hélas associé à cette épithète.

66. Holmberg, 1917, p. 347-348, cité par Dumézil, 1959, p. 105.

Des deux côtés, ces cornes de taureau, deux cornes d'or,
Ce sont le lever et le couchant, routes des dieux du ciel. »

De fait, chez divers peuples finno-ougriens, « Renne » ou « Élan » est le nom de la Grande Ourse⁶⁷. Le serpent, que l'on étudiera plus loin, se retrouve lui aussi dans le ciel, après avoir été sur l'arbre : Hygin indique que le dragon Ladon, après avoir été tué par Héraclès, fut placé dans les astres par Héra et devint la constellation du Dragon⁶⁸, laquelle entoure l'étoile polaire, l'axe du ciel. Le même auteur rapporte une variante qui fait du Dragon un serpent lancé à la figure d'Athéna par un géant durant la Gigantomachie : mais la déesse l'attrapa, et « le jeta dans les étoiles, puis le fixa au pôle même du ciel »⁶⁹. Or la Gigantomachie est explicitement rappelée sur les colonnes de Jupiter à l'anguipède.

67. Dumézil, 1959, p. 105-106.

68. Hygin, *Astronomica*, II, 3.

69. *Ibid.* En II, 14, le même auteur parle d'un dragon tué par Héraclès en Lydie, qui aurait été placé ainsi dans le ciel.



La source

Sur au moins un monument gallo-romain, à Saint-Martin-du-Mont, l'anguipède foulé par le cheval de Jupiter est remplacé par une source personnifiée, représentée allongée contre un rocher, un sabot du cheval pesant sur sa tête¹. On connaît d'autres représentations de sources personnifiées dans les Gaules, et la source elle-même est alors figurée sous la forme d'une urne renversée et fluente².

Ce contenant identifié à la source permet de comprendre la nature du vase en bronze blanc tenu par Dearg Corra, le personnage aux bois de cerf irlandais, et qui contient un saumon : celui-ci est bien une source³.

La source au saumon de science ou saumon de la sagesse (*Eo fis*) est un élément bien connu de la mythologie irlandaise, mais aussi de celle du Pays de Galles (le saumon de Llyn Llyw) et il semble qu'il ait été connu aussi en Gaule⁴. La mythologie irlandaise le localise en divers endroits (dans la Boyne ou à Assaroe, par exemple), mais on dit aussi qu'il vit dans une source de Vie nommée Seaghais, dont la description est intéressante :

« C'est une source auprès de laquelle se dressent neuf cou-driers [...] de l'inspiration poétique. Leurs fruits, leurs fleurs et leurs feuilles tombent en même temps dans la source et la colorent royalement de pourpre. Alors le saumon mâche les

1. Esp. 3455 ; Drioux, 1934, p. 48. On notera par ailleurs qu'on ne peut être certain que les colonnes de Jupiter à l'anguipède aient été nécessairement placées près de sources ou de cours d'eau : Le Martret, 2013, 56.

2. Esp. 2866, 3584, 5135, 5144, 5283.

3. Sterckx, 2005, p. 99.

4. Hollard et Delestrée, 2009.

noisettes et leur jus donne la pourpre à son ventre. Et sept fleuves de science en émanent et y refluient⁵. »

On sait par une autre source que Fintan, être protéen qui a traversé les âges du monde, transformé en saumon, eut un œil arraché par un faucon : c'est ce saumon que l'on nomme le Borgne (ou Aveugle) d'Assaroe (Goll Essa Ruaid)⁶.

Cette description est clairement d'ordre cosmologique, même si l'arbre est ici trois fois triplé (neuf coudriers). On se souviendra alors que les trois racines d'Yggdrasill, en Scandinavie, prennent naissance chacune dans une source : celle de Hvergelmir en Niflheim, celle de Mímir en Jötunheim et celle du puits d'Urd en Asgard, gardé par les trois Normes. C'est de la deuxième que proviendrait la sagesse. Ce fut pour pouvoir boire à cette source et acquérir la sagesse et la science des runes qu'Odin sacrifia un de ses yeux⁷. Dans le monde hellénistique, sur les lamelles d'or dites « orphiques »⁸, l'arbre (un cyprès) possède bien à son pied une source :

« À Mnémosyne est consacré ce (dit) : (pour le *mystes*) sur
le point de mourir.

Tu iras dans la demeure bien construite d'Hadès : à droite il
y a une source,

À côté d'elle se dresse un cyprès blanc ;

C'est là que descendent les âmes des morts et qu'elles s'y
rafraîchissent.

De cette source tu ne t'approcheras surtout pas.

Mais plus loin, tu trouveras une eau froide qui coule

5. *Dinnsheanchas de Rennes*, 59 : Sterckx, 1996, p. 8-9.

6. Sterckx, 1994, p. 27. Il subsiste peut-être un souvenir déformé de ceci dans la vie de saint Hermeland, où l'on voit le saint s'installer, comme à son habitude, sous un arbre pour lire. Mais des chenilles ravages les feuilles et les fruits de l'arbre, avant de tomber sur le livre du saint, qui est ainsi gêné dans son étude : Judic, 2006, chap. 7.

7. Snorri Sturluson, *Gylfaginning*, 5.

8. Pour Claude Calame (2008), il n'y aurait rien d'orphique dans ces textes.

Du lac de Mnémosyne ; au-dessus d'elle se tiennent des
gardes,

Ils te demanderont, en sûr discernement,
Pourquoi donc tu explores les ténèbres de l'Hadès obscur.
Dis : `` (Je suis) fils de la Terre et du Ciel étoilé.
Je brûle de soif et je défaille ; donnez-moi donc vite
À boire de l'eau froide qui vient du lac de Mnémosyne."
Et ils t'interrogeront, par le vouloir du roi des Enfers.
Et ils te donneront à boire (l'eau) du lac de Mnémosyne.
Et toi, quand tu auras bu, tu parcourras la voie sacrée,
Sur laquelle aussi les autres *mystai* et *bacchoi* avancent
dans la gloire⁹. »

La source située sous le Cyprès, antagoniste des eaux du lac de Mnémosyne (la Mémoire, mère, après avoir couché pendant neuf nuits avec Zeus, des Muses), est assimilable au Léthé. Tandis que la source de Seaghais et celle de Mímir offrent la science ou la sagesse, leur antithèse grecque infernale donne l'oubli.

On retrouve les poissons en Iran ancien, où le *Grand Bundahišn* (6D et 24, 1), indique au sujet du Goraken (Gaokərəna-) :

« L'Arbre aux multiples graines (Harawispa Tohma), qui de ses graines produit toutes sortes de plantes, pousse dans l'océan Frakhvkart, où, des graines toutes les espèces de plantes poussent [sur l'arbre]. Près de cet arbre, le Goraken a poussé, dans le but de garder au loin la décrépitude malade ; et la totale exaltation du monde est née de cela. [...] Il est dit dans l'Écriture : 'Le Hom blanc, qu'ils appellent l'Arbre Goraken, qui a poussé dans l'océan Frakhvkart, dans le lac profond, est requis pour l'exécution de la rénovation de l'univers, comme ils prépareront l'immortalité de lui. Et le Mauvais Esprit, en opposition avec elle, a produit un lézard dans cette eau profonde, de sorte qu'il peut dépouiller le Hom. Et pour

9. Lamelle d'Hipponion, fin V^e-début IV^e siècle avant J.-C. : Pugliese Caratelli, 2003, p. 35.

stopper le lézard, Ohrmazd a créé deux poissons Kar, qui encerclent en permanence le Hom, de sorte que la tête d'un de ces poissons est toujours tournée vers [le] lézard. et ces poissons ont aussi de la nourriture spirituelle, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas besoin de nourriture, et ils resteront toujours ainsi jusqu'à la rénovation de l'univers. Et il y a un endroit où ces poissons sont écrits comme l'Araz de l'eau. Il a été dit : 'Les plus grandes des créatures [de] Ohrmazd sont ces poissons, et la plus grande des [créatures] de l'esprit du mal, est ce lézard, tant en corps qu'en vigueur¹⁰. »

On notera qu'en Irlande, c'est aussi dans l'Autre Monde que se trouve une structure assez similaire. Celle-ci est mentionnée dans le récit *La Maladie de Cuchulainn*, dans lequel le célèbre héros se rend dans l'Autre Monde et entre au service de Labraid, son roi :

« À la porte de l'ouest,
Du côté où se couche le soleil,
Il y a une troupe de chevaux gris à la crinière tachetée.
Et une autre troupe de chevaux au pelage rouge foncé.
À la porte de l'est, il y a
Trois arbres de verre pourpre,
Du haut desquels une troupe d'oiseaux fait retentir un chant
doucement prolongé,
Aux oreilles des jeunes gens qui habitent la royale forteresse.
À la porte du château, il y a un arbre ;
De ses rameaux s'échappe une belle et harmonieuse
musique.
C'est un arbre d'argent que le soleil éclaire ;
Il brille autant que de l'or¹¹.
Il y a là trois fois cinquante arbres.
Tantôt leurs feuillages se touchent, tantôt ils ne se touchent
pas.

10. http://zoroastrianheritage.blogspot.fr/2011_11_01_archive.html

11. Sur les tablettes orphiques, le cyprès est qualifié de λευκή, terme qui signifie à la fois « blanc » et « brillant » : Bernabé et Jiménez Sans Cristóbal, 2008, p. 25.

Chaque arbre nourrit trois cents personnes,
De gland abondant et sans écorce.
Il y a une source dans le noble palais des side.
On y trouve aussi trois fois cinquante manteaux bigarrés,
Avec une broche d'or éclatante
Pour attacher chacun des manteaux bigarrés.
Là est une cuve de réjouissant hydromel,
À partager entre les habitants de la maison.
Elle ne s'épuise jamais ; la coutume est établie
Qu'elle soit toute pleine à toujours ¹². »

L'arbre du monde n'est, on le voit, pas forcément seul : d'autres arbres peuvent l'entourer, du moins dans les conceptions irlandaises et iraniennes du mythe (on retrouve sans doute ici le *nemeton* gaulois, qui n'est pas un arbre isolé, mais bien un bosquet).

Malheureusement, aucun mythe de ce type n'a été conservé en Gaule. Mais revenons à l'idée de la source transformée en contenant sur les monuments figurés. Sur celui de Reims, Cernunnos tiens au creux de son bras un sac d'où s'écoulent des petits objets ronds (graines ? fruits ?) qu'à ses pieds mangent le taureau et le cerf. Cela ressemble étonnamment à ce que fait l'Irlandais Dearg Corra dans son coudrier : il prend une pomme dans le vase en bronze et la coupe en deux, en donne la moitié au cerf qui se trouve au pied de l'arbre, et consomme lui-même l'autre moitié. Le sac ne pourrait-il pas ici être un symbole de la source ? On notera alors qu'à Lantilly, dans l'Auxois, on a découvert la statuette malheureusement acéphale d'un dieu assis, comme l'est Cernunnos. Il tient entre ses jambes une grappe de raisin, et dans la main gauche, le corps d'une créature serpentiforme terminé par une nageoire caudale similaire à celle d'un salmonidé ¹³.

12. Dottin, 1892.

13. Esp. 2332. Espérandieu, 1912, p. 24, fait de la divinité un dieu de source.



Le dieu ornithomorphe

Si Dearg Corra a un corbeau posé sur l'épaule, l'appartenance de l'oiseau à la famille des corvidés n'a rien d'obligatoire, puis que dans l'Irlande ancienne, corvidés et rapaces se valent¹. De fait, lorsque l'on passe au Pays de Galles et que l'on s'intéresse au *Mabinogi de Math*, texte mythologique du XIII^e siècle, on peut voir que lorsque le dieu Lleu (l'équivalent du Lug irlandais) est tué d'un coup de lance, il se transforme en aigle. C'est sous cette forme que Gwyddion, son probable père², guidé par une truie³, le retrouve, en un lieu nommé Nantlleu (Vallée de Lleu), au sommet d'un chêne planté sur une éminence entre deux vallons. Gwyddion chante alors plusieurs invocations, forçant ainsi l'aigle à descendre de l'arbre et à reprendre forme humaine.

Une forme plus ancienne du nom de Gwyddion, Guidgen, de **Vidu-genos* : « Né de l'Arbre »⁴, permet de bien comprendre le lien existant entre les deux divinités et le chêne. On retrouve d'ailleurs ce lien exprimé d'une façon particulièrement forte sur une statuette gallo-romaine, actuellement conservée au musée d'Aquitaine à Bordeaux, qui représente une colonne au sommet de laquelle est assis un personnage jeune dont les bras sont remplacés par des ailes. Sa tête porte deux excroissances qui pourraient être aussi bien des ailerons (comme sur le pétase de Mercure) ou

1. Sterckx, 2000b, p. 43-44.

2. Cette filiation n'est pas donnée par le *Mabinogi*, mais bien attestée par une généalogie du X^e siècle qui donne *Lou Hen* (Lleu l'Ancien) *map Guidgen* (Gwyddion) :

3. Dans *De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae*, écrit vers 1129, Guillaume de Malmesbury raconte la découverte du site de l'abbaye, qu'il assimile à Avallon, donc à l'Autre Monde celtique, par douze frères qui suivirent une truie jusqu'à un pommier : Delpech, 2013, p. 71 et suiv.

4. Holder, 1908, I, p. 223.

des cornes. Au pied de la colonne se trouve un homme nu, vu de dos et en position d'orant, dont la face est littéralement absorbée par le fut⁵. Lorsque l'on met cette scène en parallèle avec le *Mabinogi de Math*, on comprend qu'on n'a pas affaire à un dévot, mais bien à un proto-Gwyddion, et que l'homme ornitomorphe ne peut être que Lugus⁶. On notera qu'à quelques centimètres de la très ancienne représentation de Cernunnos au Val Camonica, se trouve celle d'un homme nu en position d'orant.

À Saint-Maurice-de-Châteauneuf, une sculpture montre de face un Mercure assis, et au dos un aigle tenant un médaillon orné d'une face masculine juvénile posé sur le dos d'un sanglier⁷ : s'il n'y a pas ornithomorphose, il y a bien des éléments de la réincarnation de Lleu : l'aigle et le suidé.

Depuis, Lugus ornitomorphe a été particulièrement documenté, notamment sur des monnaies, que ce soit en Gaule ou chez les Celtes danubiens. On peut y voir par exemple un personnage atteint d'une flèche énorme se transformer en oiseau : ses bras sont, comme sur la statuette, remplacés par des ailes⁸.

L'aigle au Pays de Galles, le corbeau en Irlande. Qu'en est-il en Gaule romaine ?

Sur les monuments figurés, le corbeau n'apparaît qu'en compagnie d'Apollon, dont il est l'attribut classique⁹, ou sur des scènes mithriaques. On notera tout de même deux monuments porteurs de divinités indigènes, où le corbeau

5. Santrot, 1986, p. 224-226.

6. Hily, 2012, p. 360-361.

7. Chopelin et Quey, 1966.

8. Voir l'ensemble des données dans Gricourt et Hollard, 2000, suivis par Sterckx, 2000, p. 41

9. On laissera volontairement de côté le dossier du « dieu aux oiseaux », comprenant Apollon Moritasgus, divinité de source honorée à Alise-Sainte-Reine : si cet Apollon indigène porte des oiseaux sur les épaules, il est difficile de savoir s'il s'agit réellement de corvidés.

est associé à la déesse Nantosuelta, seule ou avec son parèdre Sucellus¹⁰. Le corbeau n'est en tout cas jamais lié à l'arbre, ni au dieu de l'orage¹¹.



Orant au pied d'une colonne surmontée d'un Mercure ornithomorphe. Statuette en bronze de provenance inconnu. D'après Santrot, 1986.

L'aigle est autrement mieux documenté. Il est, comme partout ailleurs dans l'Empire romain, l'attribut de Jupiter. Et il s'agit toujours, lorsque nous sommes en présence d'une scène religieuse ou mythologique, du résultat d'une ornithomorphose. Ainsi connaît-on de nombreux exemples en Gaule de représentation du mythe de Ganymède, dans lequel c'est Jupiter qui se transforme en aigle. Ces scènes

10. Avec Sucellus à Sarrebourg (Esp. 4566), seule à Tetling (Esp. 7534).

11. Mais nombre d'éléments incitent à le lier à Lugus : Sterckx, 2000b, p. 37-39.

ne nous intéresseront pas ici. Le plus souvent, l'aigle accompagne le dieu. Or dans la mythologie grecque, cet aigle est un ancien roi de l'Attique, Périphas, dévot d'Apollon métamorphosé par le dieu et fait roi des oiseaux¹².

Même si l'on écarte les quelques exemples d'origine orientale de Jupiter Dolichenus¹³, on peut donc voir l'aigle en association avec Jupiter sur de très nombreux monuments¹⁴. Dans un cas découvert à Trèves, l'aigle combat deux serpents dont l'un s'enroule autour d'un arbre mort : une scène qui ne se retrouve pas dans la mythologie classique¹⁵. Parfois, en plus de l'aigle, Jupiter tient une roue, ce qui confirme son caractère indigène¹⁶. La scène se complexifie à Vaison où l'on a à la fois Jupiter, l'aigle, la roue, mais aussi un tronc de chêne et un serpent qui en sort¹⁷. Parfois au contraire elle se simplifie, avec juste l'aigle porteur ou associé à un foudre¹⁸ ; ou avec l'aigle simplement placé au sommet d'une plante arborescente, laquelle pousse dans un pot¹⁹. On dispose aussi d'un cas unique, à Alise-Sainte-Reine, assez proche cependant de

12. Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, VI ; Ovide, *Métamorphoses*, VII, 400.

13. On notera cependant qu'une monnaie gauloise attribuée aux Carnutes montre l'aigle posé sur le dos du taureau, ce qui est la posture classique de Jupiter Dolichenus, originaire d'Asie mineure : BNF 6308.

14. Quelques exemples parmi d'autres : Trinquetaille, Esp. 136 ; Vaison, Esp. 299 ; Gaud, Esp. 874 ; Garros (Auch), Esp. 1045 ; Bordeaux, Esp. 1086 ; Limoges, Esp. 1581 ; Sens, Esp. 2870 ; Alltrier, Esp. 4223 ; Trèves, Esp. 4916 et 4925 ; Ehrang, Esp. 5245.

15. Esp. 4921.

16. Par exemple à Laudun (Gard), Esp. 513, ou à Angoulême, Esp. 1387.

17. Esp. 303.

18. Par exemple à Orange, Esp. 261 ; Narbonne, Esp. 573 ; Limoges, Esp. 2748. Le motif est déjà présent sur une monnaie des Carnutes : BNF 6329 = *RIG* IV 102 ; ainsi que sur une autre frappée au nom de Giamilos sans doute aussi émise par les Carnutes : BNF 7573 = *RIG* IV 178.

19. Arles, Esp. 220.

monument de Trèves, à ceci près que l'aigle attaque non plus un serpent, mais un géant anguipède²⁰.

On notera au final deux cas qui écartent totalement Jupiter. À Pesch, l'un des monuments consacrés aux *Matronae Vacallinehae*, « Celles qui séjournent sous les arbres » comme on l'a vu plus haut, montre un aigle²¹. Et à Poitiers, un autel consacré à Auguste et à Mercure est décoré de têtes d'aigle²². S'agit-il nécessairement de l'aigle impérial, comme on a pu l'écrire par le passé ? Pas obligatoirement, ou du moins pas seulement. Si l'on se reporte aux monnayages gaulois de l'époque augustéenne, on peut voir que l'aigle, très présent, peut tout aussi bien représenter un avatar de Lugus, par exemple sur les monnaies des Lexovii²³, qu'un symbole évident d'allégeance à l'empire, comme sur des séries émises aux confins des Eburovices et des Carnutes par Pixtilos²⁴. L'aigle jovien a

20. Esp. 7692. Cicéron (*De la Divination*, 106) fait de la vision du combat entre l'aigle de Jupiter et le serpent un présage favorable à Marius : « Soudain le serviteur ailé de Jupiter haut tonnant, / blessé par la morsure d'un serpent surgi d'un arbre, / l'écrase, transperçant de ses serres cruelles le reptile / à demi-mort dont le cou mordoré palpète violemment. / Il a beau se tordre en tous sens, le bec le déchire et l'ensanglante. / Sitôt sa colère assouvie, ses cruelles souffrances vengées, / l'aigle lâche sa proie expirante, la jette en lambeaux dans la mer / et se détourne du couchant pour gagner l'orient radieux. / Lorsqu'il parcourt le ciel, volant de ses ailes rapides, / Marius, augure de la volonté divine, l'aperçoit, / reconnaît les signes favorables à sa gloire et à son retour : / alors le Père des dieux tonna dans la partie gauche du ciel. / Ainsi Jupiter confirma l'éclatant présage de l'aigle » (trad. José Kany-Turpin).

21. Esp. 6371.

22. Esp. 1391.

23. Lajoye, 2012b, p. 7-8. Les Lexovii, dont le nom signifie les « Boiteux » (tout comme Lug est volontairement boiteux lorsqu'il s'en va combattre les démons Fomore en Irlande), on bâtit à l'époque romaine leur grand sanctuaire civique, dit du Vieux-Lisieux, en un lieu où l'on conserve encore le toponyme « le Lieu Montlion », autrement dit Mons Lugduni : le « mont de Lugus »

24. Guihard, 2010, p. 311. Rappelons cependant que c'est précisément Auguste qui a institué à Lyon (Lugdunum) le Concile des Gaules, dont la date était fixée au 1^{er} août, soit précisément au même moment que la

donc très bien pu s'identifier en Gaule, comme au Pays de Galles médiéval à Lugus / Llew. Cela peut sembler paradoxal qu'un dieu « jeune » puisse prendre l'apparence d'un oiseau considéré par les traditions insulaires comme l'un des plus vieux et savants des animaux avant le saumon²⁵, mais Llew lui-même pourrait bien être un dieu finalement primordial : la généalogie galloise déjà citée parle de Lou Hen, c'est-à-dire Llew l'Ancien ou le Vieux. De fait, certaines sources galloises nomment cet aigle Rhun Paladrfras, c'est-à-dire « À la Grande Lance »²⁶ : encore un nom qui peut s'appliquer à Llew /Lug, dont l'un des attributs est la lance.

Lugnasad irlandaise. Une des monnaies émises pour Pixtilos montre l'aigle à l'intérieur d'un temple : BNF 7100.

25. Sterckx, 2000b, p. 45-49.

26. Sterckx, 2000b, p. 51.

Les jumeaux

Sur les monuments représentant Cernunnos ou une figure approchante, ce n'est pas un seul dieu jeune qui est présent, mais le plus souvent deux. Sur le monument de Vendœuvres, Cernunnos est entouré de deux figures juvéniles debout chacune sur un serpent. Sur celui de Metz, le dieu tient les deux enfants dans ses bras¹. Sur celui de Reims, il est encadré par d'un côté Apollon cytharède et de l'autre Mercure, deux dieux jeunes². Mieux encore : sur un vase peint celtibère découvert à Arcobriga, on peut voir sous une figure de temple une tête posée sur un autel. De la tête sort un arbre stylisé. Or de part et d'autre du temple se trouvent des serpents peut-être cornus, et des coqs³. Le coq est l'attribut ordinaire de Mercure dans la religion romaine⁴. Mais ici, ils sont deux. Et donc, visiblement, avec des attributs interchangeables. La présence de Mercure et d'Apollon n'est pas anodine, et tous deux nous invitent une fois de plus à faire appel à la figure mythologique de Lugus. Au Pays de Galles, Lleu possède un jumeau, Dylan, lequel plonge dans la mer peu après sa naissance et devient un carnivore marin. En Irlande, où la naissance de Lug nous est contée par des récits populaires tardifs, il en est de même : le dieu a des frères, qui se noient dans la mer et, dans une des versions, deviennent des phoques⁵. Or le dauphin, autre carnivore

1. Coudrot et Moitrieux, 1992.

2. Deyts, 1992, p. 42.

3. Sopenña, 2005.

4. Il est toutefois bien connu du bestiaire symbolique gaulois, comme en témoigne sa présence fréquente sur des monnaies des Bellovaques, avec un corps incluant parfois une tête humaine. L'une de ces monnaies montre d'ailleurs deux coqs affrontés : Delestrée, 1980 ; DT série 56.

5. Voir le dossier établi par Gricourt et Hollard, 2010, p. 28-35.

marin, est un attribut d'Apollon : le dieu aurait pris la forme de cet animal peu après avoir pris possession du site qui allait devenir Delphes. Ce n'est de ce fait sans doute pas un hasard si un homme à cheval sur un dauphin apparaît sur la plaque du chaudron de Gundesdrup figurant Cernunnos.

Mercure et Apollon (du moins les « Génies d'Apollon ») possèdent en Gaule une épithète commune : Atepomarus⁶. Mais on connaît aussi des formes plurielles du nom Lugus, à la fois en Gaule et en Hispanie. Ainsi les Lugoves sont attestés à Avenches (Suisse)⁷ et à Osma (Espagne)⁸. Il existe une autre variante plurielle mais systématiquement accordée au singulier : Lucubus, à Sober (Espagne)⁹ ; Rábade (Espagne)¹⁰ et peut-être à Nîmes (Gard)¹¹. L'ensemble de ces formes montre un flottement systématique des graphies utilisant le « U » latin, et d'autres « OU », comme en grec.

Une légende de fondation de Lyon (*Lugdunum* : « Forteresse de Lugus »), nous a été conservée par Plutarque dans son traité *Des Noms des fleuves et des montagnes, et des objets qu'on y trouve* (VI 1-4) :

6. Mercure Atepomarus à Rennes (AE 1969/70, 405b ; les génies d'Apollon à Mauvières (CIL XIII, 1318).

7. Frei-Stolba et Bielman, 1996 : *Lugoves*. Dédicace sur chapiteau corinthien découvert entre la Grange des Dîmes et le Cigognier.

8. CIL II 2818 : *Lugovibus sacrum Il Urcico collegio sutorum dd*. Trouvé à l'ermitage Santa Olalla ou San Roque.

9. Arias Vilas, Le Roux et Tranoy, 1979 ; Tranoy, 1981 ; Blasquez, 1962 ; *Lugubo Arquienob(o) C Iulius Hispanus vslm*. Trouvé en réemploi dans l'église San Martín de Liñaran.

10. Arias Vilas, Le Roux et Tranoy, 1979 ; Tranoy, 1981 ; Blasquez, 1962 ; AE 1912 12 : *Lucoubu Arquienibu (?) Silonius Silo ex-voto*. Trouvé à Sinoga. La déclinaison en -u du théonyme est typiquement gauloise.

11. Benoit, 1959 ; CIL XII, 3080 : *Rufina Lucubus vslm*. Lucubus désigne ici probablement les bois sacrés qui accompagnait la fontaine de Nemausus. Cependant, l'emploi de *lucus* aurait été plus approprié qu'une forme ressemblant étrangement à *Lugubus* !

« Près de l'Arar (la Saône) est le mont Lugdunum, qui changea aussi de nom, et pour la cause que voici : Momoros et Atepomaros, ayant été chassés du trône par Sesroneos, vinrent, d'après l'ordre d'un oracle, sur cette colline pour y bâtir une ville. On creusait des fossés pour les fondements, quand tout à coup des corbeaux, se montrant et volant çà et là, couvrirent les arbres d'alentour. Momoros, qui était habile dans la science des augures, appela la ville (nouvelle) *Lugdunum*, car dans leur langue un corbeau se nomme *lougos*; et un lieu élevé *dunu*, ainsi que nous l'apprend Clitophon au livre 13^e des *Fondations (des villes)*. »

On a vu le nom d'Atepomaros aussi bien associé à Mercure qu'à une figure Apollinienne. Mais qui est Momoros ? Ce nom, difficilement explicable, a peut-être un rapport à la mer (gaulois *mori*).

Un parallèle à ceci se trouve sans doute dans les diverses variantes médiévales françaises du conte-type AT706, « La fille sans main », qui entretiennent un rapport évident avec les mythes insulaires sur la naissance de Lug/Lleu : elles montrent bien souvent une femme jetée à la mer avec ses enfants : l'un est normal, l'autre à un caractère qui le rapproche des carnivores. Ainsi le roman de la *Belle Hélène de Constantinople* est explicite : des deux jumeaux jetés à la mer, l'un est appelé Bras (Lug comme Lleu sont des dieux caractérisés par leur bras fabuleux, long ou agile) car il porte le bras coupé de sa mère, l'autre est appelé Lion pour avoir été retrouvé dans la tanière de ces animaux¹². Il faut noter que dès avant la fin du XII^e siècle *Lugdunum* est devenu Lyon. Y a-t-il un rapport ? *Idem* dans le roman de *Valentin et Orson*, passé lui aussi dans la littérature de colportage : le nom du deuxième fils est explicite¹³. Même motif encore dans le roman *Guillaume d'Angleterre*, dont Chrétien de

12. *La Belle Hélène de Constantinople*, in Régnier-Bohler, 1995, p. 164.

13. *Histoire de Valentin et Orson*, in Andries et Bollème, 2003, p. 270-299.

Troyes est peut-être l'auteur : l'un des fils est nommé Marin, et l'autre Louvel¹⁴. La *Manekine* de Philippe de Beaumanoir échappe à cela : elle n'a qu'un seul fils, mais on la calomnie en disant que celui-ci a une tête de chien. Ce motif de la tête de chien, ou de la femme qui donne naissance à un chien, réapparaîtra dans de nombreuses versions de ce conte populaire.

Le frère de Lugus, dans la mythologie gauloise, comme ses homologues insulaires, se transformait sans doute en carnivore marin ; métamorphose qui reste donc attestée en Irlande et au Pays-de-Galles. Mais cela n'empêche pas les deux frères d'avoir pu être appelés du même nom.

Notons pour finir que Grégoire de Tours signale, en un temps qu'il fait remonter au ^v^e siècle, la présence à Brioude d'une colonne surmontée de statues de Mars et Mercure¹⁵. Le témoignage est extrêmement tardif, et l'on peut douter des noms des divinités présentes, mais il n'empêche qu'elles sont bien deux, de même que la présence de divinités masculines jumelles, ornithomophes autour ou sur l'arbre / colonne cosmique est un phénomène propre aux Celtes, et inconnu ailleurs en Eurasie, où seul l'aigle est présent.

14. *Guillaume d'Angleterre*, trad. Jean Troitin, 1974, p. 35. Sur cet ensemble de comparaison : Lajoie 2008, p. 120-122.

15. Grégoire de Tours, *Septem libri miraculorum*, II, 5.

Le serpent

Le serpent est apparu très régulièrement tout au long de ces pages. Il est dans l'art religieux antique l'attribut ordinaire de Hygie et d'Esculape, parfois aussi d'Apollon et de tout dieu guérisseur, mais on le retrouve encore sur divers monuments mettant en scène la Méduse, ou encore des reliefs mithriaques. Mais tout ceci se rapporte à une mythologie d'importation.

Du côté indigène, à Saint-Thomas de Couloures près de Marguerittes, un fragment d'autel montre un couple de divinités dont l'une pourrait être Sucellos. Un serpent s'enroule autour du long manche de l'objet (le maillet ?) qu'il tient¹.

On a cependant vu qu'Iverix, l'if divinisé, tient dans sa main gauche un récipient, et dans la droite un serpent qui s'y introduit. Sur une monnaie gauloise frappée dans les Germanies, il est possible de voir un personnage assis, un arbre semblant sortir de son ventre, et sous ces deux éléments, dans le champ, un serpent². Ce serpent est régulièrement enlacé autour de l'arbre : on l'a vu à Saint-Rémy, mais aussi à Sainte-Colombe près de Vienne. Dans les Germanies, cet arbre enlacé par un serpent sert régulièrement de motif ornemental aux autels consacrés aux trois *Matronae*. Un passage de Lucain, mentionnant une forêt sacrée abattue par les troupes de César près de Marseille, mentionne la rumeur de « dragons enlaçant les troncs »³. À Bordeaux, une statuette malheureusement acéphale, montre un serpent enroulé en spirale sur lui-même et formant ainsi

1. Esp. 435. Scaravella, 2013, p. 68, a établi un classement des différents types de « serpents » qu'il a pu observer, mais celui-ci reste guère utilisable, car chacun des cinq types reste finalement interchangeable avec les autres.

2. Streber, 1863 ; Muret, 1889, p. 217.

3. Lucain, *Pharsale*, III, 399-452.

une colonne⁴. À Mavilly, le serpent s'enroule autour d'un autel cylindrique.⁵ Idem à Santenay⁶, à Trèves⁷, et à Compiègne, où un relief funéraire sur plaque de marbre montre l'ensemble autel cylindrique et serpent faisant face à un cavalier armé d'une hache et accompagné d'un chien – un motif qui n'est pas sans rappeler le cavalier dit « thrace »⁸.

Sur un autel consacré à Jupiter et à Junon, découvert à Vaison, le serpent apparaît peut-être sous la roue tenue par le dieu⁹. Sur un autre monument du même lieu, on retrouve Jupiter, la roue, l'aigle, et un serpent qui sort d'un tronc de chêne¹⁰.

Sur une coupe en argent découverte à Lyon et difficilement interprétable dans son ensemble, un aigle, posé sur une éminence, fait face à un serpent enroulé autour d'un arbre¹¹. À Clarensac, près de Nîmes, sur un monument funéraire, le serpent fait face à l'aigle¹², mais sur un bloc de Trèves consacré à Jupiter, il est combattu par lui. Il en est de même sur une imposte découverte à Vienne¹³. Toujours à Trèves, un bloc montre sur une de ses faces un arbre figuré en rinceau sur le tronc duquel se trouve un cerf. Sur une autre face, deux oiseaux combattent un serpent¹⁴. Sur diverses séries monétaires attribuées aux Carnutes, l'aigle combat le serpent : les deux animaux peuvent alors être

4. Esp. 1195.

5. Esp. 2072.

6. Esp. 2170.

7. Esp. 4969.

8. Esp. 3910.

9. Esp. 299.

10. Esp. 303.

11. Deyts, 1992, p. 143-145.

12. Esp. 491.

13. Esp. 361. Une autre imposte découverte au même endroit (Esp. 360) montre le mythe de Ganymède.

14. Esp. 4968.

accompagnés d'un cercle ou d'une rouelle¹⁵. On dispose aussi d'un cas unique, à Alise-Sainte-Reine, assez proche cependant de monument de Trèves, à ceci près que l'aigle attaque non plus un serpent, mais un géant anguipède¹⁶.

Mais ces scènes de combat sont rares, tandis que la plupart du temps, le serpent se contente de s'enrouler autour de l'auteur ou de l'autel cylindrique. Sur les colonnes du Jupiter dit à l'anguipède (ce géant dont les jambes sont remplacées par des serpents), on ne peut réellement observer de combat. S'il peut sembler que le cheval du dieu, lorsqu'il est cavalier, foule le géant, on peut remarquer que très souvent, si ce n'est dans l'essentiel des cas, ce dernier semble soutenir la monture.

Le serpent est très présent sur les monuments représentant Cernunnos. Il y est d'ailleurs souvent par paire, et il est alors cornu, et même, pour l'essentiel des cas, doté d'une tête de bélier. Ces serpents sont les supports de dieux juvéniles encadrant leur aîné aux bois de cerf sur le relief de Vendœuvre. Les Cernunnos de Gundesdrup et du Val Camonica tiennent le serpent d'une main. Ceux de Sommerécourt¹⁷ et de Cirencester sont chacun encadrés de façon très proche par deux serpents. Rappelons que sur le vase peint d'Arcobriga, l'ensemble de la scène est encadré par deux serpents cornus.

Ce dédoublement des serpents, qui n'a rien de systématique¹⁸, obéit sans doute à une logique similaire à celle du dédoublement du dieu juvénile. Cependant, faute de texte, nous ne pouvons en expliquer la nature exacte.

15. BNF 6077 à 6180.

16. Esp. 7692.

17. Esp. 4839. Notons que cette statue était accompagnée de celle d'une divinité féminine, maintenant acéphale, elle aussi assise, porteuse d'un torque, d'une corbeille et d'une corne d'abondance.

18. Il est toutefois très présent comme motif décoratif sur les fourreaux d'épée de la fin du Hallstatt à La Tène : Ginoux, 2007.

Ce serpent existe bien dans les autres mythologies indo-européennes. Ainsi, dans la mythologie scandinave, Niðhoggr est le serpent qui vit sous Yggdrasill et ronge sa troisième racine¹⁹. Il n'est alors pas question de combat avec l'aigle, mais le serpent échange des provocations avec celui-ci, par l'intermédiaire de Ratatoskr, l'écureuil. Niðhoggr n'apparaît pas ailleurs dans la littérature scandinave, et l'on peut se demander s'il ne serait pas identique à Jormungandr, le serpent qui entoure le monde de ses anneaux, et qui par trois fois – la dernière étant lors du combat final entre les dieux et les monstres – aura affaire à Thor, le dieu de l'orage. En Grèce, il n'y a pas un, mais des serpents, qui semblent cependant tous être des doublons d'un même original. Le pommier des Hespérides est gardé par le dragon Ladon, qui s'enroule autour de son tronc. Selon Pausanias, l'Hydre de Lerne, gardienne de la source d'Amymone, grandit au pied d'un platane²⁰. Ces deux dragons ont été tués par Héraclès. En Colchide, la toison d'or, qui apporte la prospérité au pays, est posée dans un chêne consacré à Arès et gardé par un dragon, qui, comme Ladon, ne s'endort jamais²¹. Il ne sera pas tué par Jason et Médée, mais simplement endormi²². On a vu qu'en Iran, le Goraken est perpétuellement menacé par un lézard.

Il arrive que le serpent se retrouve sur l'arbre, mais les conséquences en sont en général néfastes. Ainsi, un chant serbe l'annonce :

« Au sommet [d'un arbre], un faucon construit son nid,
Un dragon est assis près des racines ;

19. *Grímnismál*, 35 ; Snorri Sturluson, *Gylfaginning*, 15.

20. Pausanias, *Périégèse*, II, 37, 4.

21. Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 402 et suiv. ; IV, 121 et suiv.

22. Une représentation antique, cependant, montre Jason affronter le serpent à la manière d'Héraclès, c'est-à-dire avec une massue : <http://www.theoi.com/Gallery/M20.4.html>

Le dragon dit au faucon : “Si je laissais le feu de la vie, je brûlerais ton nid,
Je tuerais tes petits”²³ »

De fait, dans la mythologie grecque, la chute de Troie est prophétisée ainsi :

« Nous alors, tout à l’entour d’une source, près des autels sacrés, nous offrons aux Immortels des hécatombes choisies, sous un beau platane, au pied duquel une eau chatoyante coulait. Là, nous apparut un grand signe divin. Un serpent au dos rouge, terrifiant, que l’Olympien envoyait lui-même à la lumière, sortit sous l’autel, et s’élança d’un bond sur le platane. Là se trouvaient des petits passereaux, tendre nichée, sur une branche très haute, blottis sous les feuilles, au nombre de huit, neuf avec la mère qui les avait couvés. Le serpent alors dévora la nichée qui poussait, lamentablement, de petits cris aigus. La mère volait tout autour, en gémissant sur sa chère couvée. Mais le serpent, déroulant ses anneaux, saisit par l’aile cette mère éplorée. Alors, dès qu’il eut dévoré les passereaux et leur mère, le dieu qui l’avait fait apparaître, le rendit invisible, car le fils de Cronos aux pensées tortueuses en pierre le changea²⁴. »

Cette situation est bien attestée dans le monde celte, mais dans une version inversée, lorsque le dieu irlandais Lug tue et décapite son aïeul démoniaque Balor. Avant de mourir, ce chef des Fomores implore :

« “Si tu es victorieux de moi, dit Balar, quand tu me couperas la tête, mets-la au sommet de ta propre tête, car sa taille ajoutée à celle de ta tête sera pour qu’aillent avec toi ma richesse, ma prospérité, mon horreur et ma valeur guerrière. Car je ne trouverai pas après moi quelqu’un qui me soit plus cher que toi”. [...] Lugh lui coupa la tête, puis il partit avec la tête. Il la disposa sur la colonne d’un grand

23. Matasović, 2010, p. 91.

24. Homère, *Iliade*, II, 305-320 ; trad. Mario Meunier.

pilier de pierre qui était à proximité. Elle fut là peu de temps à brûler et briser le dur et épais pilier de pierre en quatre grands fragments sur le sol. "Il est vrai, dit Lugh, que le conseil que vous nous avez donné n'était pas amical, car ma tête serait pire que ce pilier si j'avais posé cette tête sur la mienne". Lugh prit à nouveau la tête de Balor et il la disposa sur une fourche de coudrier²⁵. »

Une autre version montre le dieu poser directement la tête du démon sur un coudrier, dont le tronc se fend alors en deux²⁶. Ici, la mort de l'arbre prend place juste après la défaite des Fomores, jusqu'alors maîtres de l'Irlande, lors d'une bataille qui se pose en équivalent de la Gigantomachie grecque²⁷, et qui signe la mise en place définitive du règne des dieux sur le monde. Il s'agit donc d'une fin du monde : non pas celui des dieux, mais celui des démons. Le coudrier – essence régulièrement associée en Irlande au motif ici étudié – représente vraisemblablement l'arbre du monde démoniaque. C'est précisément le choix de cette essence qui permet de dévoiler la nature serpentiforme de Balor (qui n'est jamais montrée dans les textes) : dans les pays celtiques le noisetier est réputé comme antipoison contre les serpents, et, au Pays de Galles, on dit qu'un serpent trouvé sous un noisetier possède dans la tête une pierre précieuse qui guérit les maladies des yeux. Ce motif possède de nombreux parallèles dans le Caucase, où le héros mythologique Soslan tue un géant avant d'enrouler la moelle de ce dernier autour d'un arbre, comme un serpent : l'arbre, ici aussi, en meurt²⁸. Ce n'est pas toujours le cas : dans certaines traditions eschatologiques, l'arbre survit.

25. *Do Chath Mhuighe Tuireadh ann so*, : Guyonvarc'h, 1980, p. 76-77.

26. Sterckx, 2008 ; Lajoye, 2008.

27. Lajoye, 2011-2012.

28. Lajoye, 2008. Le motif est aussi connu chez les Kirghiz du Pamir. On trouve une version inversée du motif dans la *Vita* la de saint Melar, en Bretagne : Melar est assassiné par un parent, qui le décapite. Mais alors

Le cycle du monde

Nous venons de le voir, si la fin du règne des démons en Irlande est marquée par la destruction d'un arbre, il en est de même, dans certaines traditions, de la fin du monde. En Scandinavie, lors du combat final entre les dieux et les forces démoniaques menées par Loki, l'arbre Yggdrasill tremble, puis le géant Sutr incendie le monde, avant que tout ne soit éteint lorsque la terre s'engloutit dans la mer. Mais, comme l'explique bien François-Xavier Dillmann, si l'arbre tremble, il ne tombe pas¹.

En Irlande, un récit médiéval présente un souvenir de cette préservation de l'arbre, la *Veillée de Fingen* :

« “Et quelle autre merveille y a-t-il, ô femme ?” dit Fingen. “Ce n’est pas difficile”, dit la femme, “Il y a un arbre qui a été caché depuis le temps du déluge en Irlande et qui produit trois averses de fruits à travers le brouillard, si bien que la plaine dans laquelle il se trouve est pleine de fruits trois fois par an. Et quand tombe la dernière graine, il vient sur lui la fleur de la graine suivante. Le déluge l’a atteint sans le détruire et l’œil d’un fils d’homme ne l’a pas vu jusqu’à cette nuit. Mugna est le nom de cet arbre”, dit-elle, “et c’est le rejeton d’un arbre de paradis. Il est venu avec le vent une poussée des éléments, c’est-à-dire une graine de sa fleur qui a germé dans la plaine de Mughna, ou bien c’est une baie de la branche qui était dans la main du Seigneur, et qui a grandi après avoir été déposée par Fintan, fils de Bochra, dans le royaume de Conang Becf-

qu’il rapporte la tête à son commanditaire, le meurtrier perd ses forces et tombe de soif. Alors la tête se met à parler et recommande de planter son bâton dans le sol. Le meurtrier enfonce donc le bâton du saint dans la terre, et celui-ci se transforme aussitôt en bel arbre, tandis qu’une source surgit à son pied (édition et traduction : Bourgès, 1997).

1. Dillmann, 1991, p. 188, n. 22.

hiacloch. Mais, quoi qu'il en soit, il a été mystérieux. Car c'est cette nuit qu'il sera montré aux hommes d'Irlande qu'il y aura une gloire éternelle, du commencement jusqu'à la fin, à tout jamais"². »

Tout comme dans la tradition scandinave, l'arbre a survécu à une fin du monde, un déluge, ici confondu avec le déluge biblique.

Ce type de conception a-t-il existé en Gaule ? Le premier à avoir soulevé le problème est Paul-Marie Duval, quand il fit l'analyse d'une monnaie attribuée aux Unelles, peuple gaulois de l'actuel Cotentin (Basse-Normandie)³. Cette monnaie montre un gigantesque loup qui tend la tête vers l'arrière pour dévorer un soleil semblable à une roue. Sous le loup se trouve un oiseau, aigle ou corbeau⁴.

Même après avoir admis pour cette monnaie un modèle grec, cependant plus simple dans sa conception, Paul-Marie Duval a immédiatement fait le rapprochement qui s'imposait : le loup est semblable au scandinave Fenrir, loup monstrueux, fils de Loki, qui lors de la fin des Dieux, *Ragnarök*, doit dévorer le soleil. Cependant, le territoire des Unelles est bien loin de celui des Scandinaves, et des Germains en général. Le mythe représenté sur la monnaie n'a donc certainement pas une origine germanique⁵.

Une autre monnaie, émise par les Suessones (peuple des environs de Soissons), apporte un complément sur la ques-

2. Guyonvarc'h, 1980, p. 189-191.

3. Duval, 1981 ; Duval, 1988, p. 22-25. Depuis ces travaux, deux autres monnaies de la même série ont été décrites, mais l'attribution aux Unelles reste problématique : DT 2067-2069.

4. Paul-Marie Duval pense à un aigle, mais le bec semble tout de même droit.

5. Claude Sterckx s'est d'abord opposé à cette interprétation (Sterckx, 1995), avant de nuancer son propos suite à la découverte d'expressions bretonnes et française du type : « protéger la lune du loup » (prendre une peine inutile, perdre son temps) : Sterckx, 2000b.

tion⁶. Cette monnaie montre à son revers le même symbole solaire. Au dessus, une sorte de loup colossal, monstrueux, prend dans sa gueule le bras gauche d'un personnage étrange aux yeux disproportionnés qui désignent vraisemblablement Lugus, le Lugus Visucius (« Voyant ») ou Solitumarus (« Grand Œil ») connu par des inscriptions en Gaule⁷. Ici, le personnage, unijambiste, manchot de fait, et possédant deux yeux immenses qui semblent n'en former plus qu'un, a bien un physique qui rappelle l'apparence prise par Lug au début de la bataille contre les démons en Irlande : un seul œil, un seul bras, une seule jambe⁸. Mais l'action représentée, quant à elle, rappelle directement le mythe du scandinave Tyr, mettant sa main en gage dans la gueule de Fenrir, pour que celui-ci se laisse enchaîner par les dieux. Lug peut-il être l'équivalent de Tyr, quand on fait habituellement de lui l'Odin celtique ? Quoi qu'il en soit, c'est cette action, qui, en Scandinavie, est le point de départ réel du Ragnarök.

L'existence de ces deux fragments iconographiques éclaire en tout cas un passage de Strabon : « Les Druides (qui ne sont pas les seuls du reste parmi les barbares) proclament l'immortalité des âmes et celle du monde, ce qui n'empêche pas qu'ils ne croient aussi que le feu et l'eau prévaudront un jour sur tout le reste⁹. »

Il est ainsi vraisemblable que les Celtes de l'Antiquité ont aussi connu un mythe de fin temporaire du monde par le feu et par l'eau, et qu'un de ses épisodes montrait l'enchaînement d'un loup fabuleux au prix de la perte du bras gauche d'un dieu, puis l'engloutissement d'un astre, soleil ou lune, par ce même loup. Cela est suffisant pour assurer

6. BNF 9194.

7. Lajoye, 2006b, p. 216-217.

8. Lajoye, 2006b, p. 213.

9. *Géographie*, IV, IV, 4.

que les nombreuses traditions apocalyptiques chrétiennes survenues par la suite en Europe occidentale ne se sont bien sûr pas installées sur rien¹⁰. C'est une évidence, mais qu'il fallait encore démontrer, du fait que l'essentiel de nos sources sur le sujet est médiéval et influencé par le christianisme. Cependant, rien dans ces fragments, en dehors du récit scandinave, ne permet de dire s'il y avait primitivement dans ce mythe un combat entre un dieu de l'orage et un démon serpentiforme, comme cela existe par ailleurs, ni s'il y était question d'un arbre.

L'une des clés d'interprétation du pilier des Nautes de Paris, monument synchrétique de la religion gallo-romaine naissante et ancêtre des futures colonnes de Jupiter à l'anguipède¹¹, tient probablement dans ces éléments. Le bloc du bas porte sur chaque face une paire de divinités : il s'agit d'un de ces très nombreux blocs abusivement appelés « à quatre dieux », qui serviront de base aux colonnes. Le deuxième porte des scènes réalistes, avec portrait des Nautes, et dédicace à Tibère et à Jupiter. Le troisième montre Jupiter, Vulcain, puis Esus et Tarvos Trigaranus. Enfin le quatrième montre un dieu nommé Smertrios, Cernunnos et les Dioscure, Castor et Pollux occupant chacun une face.

Ce sont les deux derniers blocs qui portent un sens mythologique. Et il faut bien noter alors que tous les éléments peuvent apparaître ou trouver des équivalents dans le mythe irlandais du combat des dieux contre les démons, conservé dans les deux versions de la *Bataille de Mag Tured*.

Cernunnos, le dieu-cerf, représente le Jupiter gaulois dans son aspect axe du monde : il est l'arbre, ou le fût de la colonne qui en est l'équivalent. Il est la divinité totalisante, telle que peut l'être le Zeus des Orphiques en Grèce

10. En dernier lieu, Sterckx, 2007, p. 61-67.

11. Lajoye, 2006b.

ou Prajapati, le Seigneur des Créatures, en Inde ancienne. Cela n'empêche pas la présence sur le pilier d'un Jupiter, son équivalent latin, dieu du ciel et de l'orage. Mais un Jupiter qui est ici guerrier, armé d'une lance. Celui-ci est cependant nommé IOVIS : « de Jupiter », comme s'il n'était pas Jupiter en tant que tel, mais une émanation.

Le cas de Smertrios est plus complexe. On le voit brandissant une arme et tenant vraisemblablement un serpent. Smertrios n'est pas un nom isolé, mais il apparaît plus en tant qu'épithète divine que théonyme. Ainsi un Apollon *Smerturix* est attesté en Belgique¹² et un Apollon *Atesmertus* au Mans¹³. Mais c'est Mars qui est *Smertulitanus* à Mohn¹⁴. Mars encore qui est *Smertrius* à Liesenich¹⁵. Et enfin Jupiter est *Smer[...]* à Montbrison-sur-Lez¹⁶. De fait, le nom, étymologiquement apparenté à celui des Moires, signifie le « Prévoyant », le « Pourvoyeur »¹⁷. L'image présente sur le Pilier des Nautes peut être une fois encore une forme du Jupiter gaulois, équivalente au grec Zeus *Moiragetês* (« Maître des Destins »).

Les Dioscures, dieux guerriers, jumeaux, mais dont l'un est mortel et l'autre immortel, représentent probablement les Lugoves, ces jumeaux divins celtiques pour lesquels nous ne possédons pas de stricts correspondants classiques. Mais en Irlande comme au Pays de Galles, Lug / Llew, guerrier polyvalent, possède, on l'a vu, un ou des frères mortels. Les Dioscures, dont le culte ne s'est jamais réellement bien implanté en Gaule¹⁸, ont été par la suite remplacés par Apollon et Mercure.

12. AE 2006, 842.

13. AE 1984, 641.

14. CIL XIII, 4119.

15. CIL XIII, 11975.

16. AE 1987, 756.

17. Delamarre, 2003, sv. *Smero-*.

18. La seule inscription les mentionnant est celle du Pilier des Nautes.

Vulcain est tout aussi important. Lors de la *Bataille de Mag Tured*, c'est Goibniu, le forgeron, qui forge la balle de fronde incandescente qu'il lancera à Lug, lui permettant d'anéantir le pouvoir du leader des démons, Balor. Vulcain, ou son équivalent gaulois Gobannos, sur nombre de monuments gallo-romains plus tardifs, est régulièrement associé au cerf¹⁹.

Reste la fameuse scène de Esus taillant un arbre, arbre associé à Tarvos Trigaranus. La question de savoir qui est Esus (le « Bon » ou simplement le « Dieu ») n'est pas tranchée. Il peut s'agir une fois encore du Jupiter gaulois, ou bien de son fils probable, Lugus. En Irlande, c'est Lug qui abat Balor, et non le Dagda. Les trois grues ont sans doute un lien avec les trois déesses qui devaient, comme on l'a vu, se trouver au pied de l'arbre. Le taureau lui-même est *a priori* l'animal sacrificiel par excellence. Mais sa présence aurait alors été attendue sur le deuxième bloc, celui qui montre des personnages réalistes, comme les Nautes. Et par ailleurs, si le taureau est ici entier et au pied de l'arbre, nous avons vu qu'il pouvait être réduit à une tête, parfois placée dans l'arbre lui-même. Il faut alors se souvenir que le démon irlandais Balor a un père au nom très particulier : *Buarainech*, au « Visage Bovin »²⁰. Or Balor comme le taureau sont décapités, et tous les deux voient leur tête placée dans l'arbre, qui, dans le mythe concernant Balor, meurt, tandis que sur le pilier des Nautes, ou sur le monument de Trèves, il est taillé ou abattu par un dieu²¹.

19. Lajoye, 2008d, p. 74-75.

20. D'Arbois de Jubainville, 1884, p. 203-204. D'Arbois identifie ce Buarainech avec Cernunnos, mais on aurait alors plutôt attendu **Damarainech*.

21. Qu'on se souvienne alors des étranges offrandes suspendues par saint Germain d'Auxerre, encore païen, aux branches du poirier sacré de la ville : les têtes des animaux qu'il tuait à la chasse : AASS, Mai, I, p. 57. Il est bien dommage que le texte ne précise pas de quels animaux il s'agit. Gageons que ce pouvait être des cerfs ou des aurochs.

Tout au final tend à faire de ce monument si particulier, précoce dans l'art gallo-romain, un objet à la gloire d'une forme indigène de Jupiter, conçu comme une divinité totalisante, et à sa victoire sur les démons. Cependant, le monument est dédié non seulement à Jupiter, mais aussi à Tibère. On peut se demander alors s'il n'y aurait pas là un rapport avec la révolte de 21 après J.-C., menée par le Trévire Julius Florus et l'Éduen Julius Sacrovir, qui entraîna plusieurs légions et troupes d'auxiliaires, avant d'être écrasée, en deux batailles, l'une près des Ardennes, l'autre devant Autun²². La révolte n'était pas due à de quelconques vellétés d'indépendance des Gaules, mais à une trop forte pression fiscale. De nombreuses et parfois puissantes cités y furent entraînées : les Trévires, les Éduens, les Turons, les Andécaves, les Séquanes sont mentionnés par Tacite. L'affaire fut donc importante, et dut marquer les esprits.

Une forme de fusion religieuse similaire entre un empereur et Jupiter sera exprimée plus de deux siècles plus tard, d'une manière assez proche par le rhéteur trévire Mamertin, au sujet de Dioclétien :

« Le dieu de qui est issu Dioclétien – Jupiter –, non content d'avoir empêché jadis les Titans de s'emparer du Ciel et d'avoir ensuite combattu les monstres à double forme [les géants anguipèdes], gouverne d'un soin ininterrompu son empire, tout pacifié qu'il soit. Il fait tourner d'une main infatigable cette masse énorme et assure avec une vigilance extrême l'ordre et la succession de tous les phénomènes. Il ne se manifeste pas seulement lorsqu'il fait retentir le tonnerre et qu'il lance la foudre mais, même lorsqu'il réduit à soumission les éléments révoltés, il ne laisse pas pour autant de régler les destins, d'exhaler de son sein paisible les brises qui glissent silencieusement et

22. Tacite, *Annales*, III, 40-46.

d'entraîner dans la révolution du ciel le Soleil doué d'un mouvement inverse²³. »

Jupiter est bien ici encore un dieu totalisant, vainqueur des forces démoniaques, maître du destin, des éléments et du calendrier.

Cependant, en Irlande, ce n'est pas le Dagda, l'équivalent local de Jupiter, qui est le maître, ou l'accompagnant de ce cycle du monde, mais Fintan, un personnage pour le moins curieux.

L'Irlande a conservé la trace d'une succession de destructions et créations du monde dans ce que la tradition appelle des « conquêtes ». Périodiquement, des gens débarquent sur l'île, s'y installent, puis disparaissent à la suite d'un cataclysme ou vaincus par la conquête suivante. L'ensemble a tout d'une sociogonie indo-européenne²⁴. Fintan appartient à la première génération, dont il est le seul survivant. Et il traverse toutes les époques du monde, jusqu'à la christianisation de l'île. Pour cela, il lui arrive de subir diverses métamorphoses animales²⁵. C'est aussi lui qui replante l'arbre, le texte de la *Veillée de Fingen* le dit : « ou bien c'est une baie de la branche qui était dans la main du Seigneur, et qui a grandi après avoir été déposée par Fintan. » Selon le récit de la *Fondation du domaine de Tara*, domaine relevant du Haut Roi d'Irlande, c'est lui qui a planté les arbres symbolisant les provinces de l'Irlande : l'Arbre de Tortu, le Fût de Ross, le Rameau de Dáithi, le Chêne de Moone et le Frêne d'Usnagh. Pour cela, il a reçu des mains d'un personnage qui est sans doute le dieu Lug, des fruits (des noix, des pommes et des glands) portés par un

23. Mamertin, *Panegyrique de Maximien*, III, 4-5. Voir l'analyse éclairante de Sterckx, 2005, p. 260.

24. Sterckx, 2005, p. 3-10.

25. C'est aussi le cas pour un autre personnage de la mythologie irlandaise, Tuan, qui subit le même sort. Mais Tuan est clairement un personnage secondaire, sans doute une émanation de Fintan : Sterckx, 2005, p. 20-23.

seul rameau. Mais ces arbres ont vieilli et étaient déjà tombés lors de la répartition des terres du domaine de Tara. Aussi, cette fois-ci, planta-t-il, à Uisnech, le centre symbolique de l'Irlande, un pilier à cinq faces – une face par province²⁶. À chaque génération du monde, Fintan est donc celui qui replante son axe. Mais les textes qui rapportent tout cela sont christianisés, évhémérisés. Après avoir achevé son travail à Tara, Fintan meurt, mais certains, dit le texte, estiment que son corps a été transporté en un endroit secret et divin, comme l'ont été Enoch et Élie. Or la tradition pseudépigraphique chrétienne est à ce sujet quasi unanime : Enoch et Élie sont les deux prophètes qui ont été emmenés vivants au Paradis, et qui reviendront sur terre lorsque l'Apocalypse commencera, pour combattre l'Antéchrist.

26. Voir le texte dans Guyonvarc'h, 1980, p. 157-166. En Grèce, c'est Zeus qui détermine l'emplacement de l'omphalos, le centre du monde. Pour cela il lâcha deux aigles (variantes : deux cygnes – Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 1 –, ou deux corbeaux – Strabon, *Géographie*, IX, III, 6) aux confins du monde, qui se croisèrent au-dessus de Delphes. L'omphalos lui-même est une pierre ovoïde. Elle est supposée être celle dont se servit Rhéa pour remplacer Zeus enfant qui devait être avalé par Cronos : la pierre elle-même s'identifie donc partiellement au dieu.

Un cycle annuel ?

Pendant des années, l'archéologue Jean-Jacques Hatt a développé un système mythologique autour d'un trio amoureux aux conséquences calendaires. Taranis y serait l'époux d'une déesse nommée Rigani – un nom qui, sous cette forme, n'est attesté nulle part. Cernunnos-Esus séduirait la déesse, avant d'être vaincu par Taranis, furieux. Il en résulterait une alternance saisonnière entre les deux dieux¹. Claude Sterckx a fait un sort à cette théorie qui ne repose sur rien de concret, la qualifiant d'« ingénieux vau-deville ».

Une théorie très proche est parue récemment sous la plume de Daniel Gricourt et Dominique Hollard, qui veulent voir un duo fondamental, composé de Cernunnos et de Lugus, qui seraient comme une forme de Dioscures gaulois, tandis que Cernunnos aurait des aspects proches de Dionysos. Les deux dieux connaîtraient là encore une alternance saisonnière². Leur théorie, ingénieuse et documentée, nécessite cependant quelques déformations de faits pourtant bien attestés. Ainsi, pour prendre un exemple parmi de nombreux autres, ils nient toute parenté entre Cernunnos et Jupiter, quand bien même on connaît une inscription à Jupiter Cernenus en Roumanie, ou une représentation de Cernunnos avec une roue entre les bois sur une monnaie britannique³.

Faut-il pour autant évacuer ces théories calendaires, quand l'arbre et le cerf, tous deux dans la réalité évidemment

1. Pour une synthèse : Hatt, 1989.

2. Gricourt et Hollard, 2010.

3. Voir déjà les réserves de Oudaer, 2011-2012.

soumis au rythme des saisons (par la perte automnale pour l'un de ses feuilles, pour l'autre de ses bois) sont impliqués ?

Nous ne disposons d'aucuns éléments antiques permettant de lier l'arbre à des mythes ou à des rites calendaires. Mais à partir du Moyen Âge, on connaît dans toute l'Europe occidentale la coutume de l'Arbre de Mai. Cet arbre, dont on verra qu'il a même pu être planté pour des rois, était mis en place lors de cérémonies printanières, au début du mois de mai, ce qui correspond à la fête irlandaise de Beltaine, « Feu de Bel ». Bel n'est plus qu'un nom en Irlande, mais au Pays de Galles, il est donné par diverses généalogies anciennes, sous le nom de Beli Mawr, comme le premier ancêtre, époux ou fils de Dôn/Anna.

Nous avons plus d'informations sur le cerf, mais elles sont problématiques. Jupiter Cernenus est mentionné par une pancarte découverte à Verespatak (Roumanie) : la date du 9 février y est indiquée, mais ce document n'a pas de caractère votif, il s'agit juste d'une annonce de cessation d'activité d'un collège funéraire⁴. Mais il est en soi intéressant de savoir qu'un collège funéraire a pu se placer sous le nom de Cernunnos, qui devait donc avoir une emprise sur le domaine des morts et l'Autre Monde.

Plus intéressants sont les jeux profanes placés sous le nom de *Cervula* ou *Cervulus*. Cette fête, qui impliquait des déguisements en cerf, est attestée depuis l'Antiquité tardive puis au haut Moyen Âge, quand sa condamnation par l'Église est répétée d'un pénitencier à l'autre, sans qu'on soit bien sûr que la fête existât encore⁵. Cependant, elle existe autant en Italie que dans les anciens territoires celtiques, et sa date est fixée aux calendes de janvier, donc au premier janvier : une date qui n'a rien de traditionnel chez

4. CIL III, p. 924-927 ; Lajoye, 2009, p. 138-139

5. Les sources sont très nombreuses, mais pour le moins répétitives : voir Chambers, 1903, vol. II, annexe N, p. 290-308, et « Cervula » in du Cange, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/CERVULA>

les Celtes, dont le calendrier est axé sur quatre grandes fêtes : Imbolc (1^{er} février), Beltaine (1^{er} mai), Lughnasad (1^{er} août) et Samain (1^{er} novembre)⁶.

Le dossier est donc particulièrement maigre. Cela ne veut pour autant pas dire qu'il n'y ait rien eu. J'ai pu montrer, après d'autres, pour le domaine slave, que la lutte entre Perun, le dieu de l'orage, et le démon voleur de bétail s'est parfaitement retranscrit dans le calendrier populaire, qui s'est maintenu jusqu'au début du XX^e siècle⁷.

En Grèce, la « Grande Année », c'est-à-dire la période de durée de vie d'un monde, notamment dans les systèmes stoïcien et orphique⁸, s'est vraisemblablement retrouvée transcrite dans le calendrier annuel⁹. En Iran, le mythe du combat entre le dieu Tištrya et le démon Apaoša, transparaît dans le calendrier annuel, rythmé par l'étoile Sirius. Le treizième jour de chaque mois est consacré à Tištrya (ce qui rappelle à Rome les ides, consacrées à Jupiter), de même que le quatrième mois de l'année.

Il y aurait en ce sens une recherche à mener au niveau celtique, mais pour l'instant, l'étude comparée des calendriers reste trop lacunaire pour donner quoi que ce soit de sûr.

6. Nous n'avons pas de preuve directe de l'existence d'un tel rythme complet en Gaule, seules deux fêtes y étant attestées : Samain, sous le nom de Samonios sur le calendrier de Coligny (I^{er} siècle après J.-C.) et Lughnasad, sous la forme du Concile des Gaules à Lyon (1^{er} août).

7. Lajoye, 2015.

8. Plutarque, *Sur la fin des oracles*, 12.

9. Voir les exemples, avec des durées très variables de « Grande Année », donnés par Censorinus, *Du jour natal*, 12.

L'arbre et la souveraineté

Revenons sur la légende de Strasbourg, signalée plus haut à propos du dieu hêtre, Baco, et qui, quoique tardive, est intéressante.

C'est au tout début du XVI^e siècle que l'humaniste et poète autrichien Conrad Celte donne une étymologie savante du nom des Triboques, peuple celtique habitant le territoire de l'actuelle Alsace. Il fait venir ce nom de *tribus quercubus*, « Trois Chênes ». Très vite, les érudits alsaciens lui ont préféré *tribus fagis*, ou mieux *drey Buchen* : « Trois Hêtres »¹. C'est cependant Osée Schad (alias Oseas Schadaeus), qui va le premier, dans son guide de la cathédrale de Strasbourg publié en alsacien, populariser la légende de ces trois hêtres.

Il y aurait eu, à l'emplacement actuel de la cathédrale, un bois sacré, consacré à Mars – ou plus simplement au dieu de la guerre –, dans lequel poussaient trois hêtres. Mais lorsque César conquiert la région et la place « sous sa juridiction », il fit abattre les arbres sacrés, et construisit à la place un temple, qui dura jusqu'à la christianisation. Les auteurs du XIX^e siècle se sont empressés de compléter cette description d'une source, coulant du pied des trois arbres, et devenue le puits de la cathédrale². La légende est très récente, elle tire sa source d'une étymologie savante, et pourtant, elle donne lieu à un portrait d'arbre du monde remarquable, y compris dans le récit de sa destruction. La chute des arbres prend en effet place lors d'un changement de civilisation : César conquiert le pays et le place « sous sa juridiction ». Un monde s'achève.

1. Schoepflinus, 1751, p. 134

2. Blumstein, 1870, p. 25.

C'est le même sens qu'il faut donner à l'action bien réelle de César, qui détruisit, selon Lucain, le bois sacré au nord de Marseille alors qu'il assiégeait la ville, ou quand, selon Claudien, les Romains détruisirent à la hache le sanctuaire boisé de la forêt hercynienne. Et c'est la même chose qui se passe quand un saint chrétien abat l'un de ces arbres sacrés.

L'arbre apparaît ici sous son aspect microcosmique. Il est alors tout autant la représentation du monde que le symbole de la société établie. C'est-là quelque chose qui a été remarquablement documenté au sujet du chêne de Guernica, en Biscaye. Celui-ci faisait à l'origine partie d'un trio d'arbres, des chênes, à Arechabalaga, Luyaondo et Guernica. Des trois, seul le dernier a survécu, mais il semble bien qu'ils aient été, primitivement, le symbole des trois fonctions indo-européennes³, et donc de l'ensemble de la société. Et le tout faisait l'objet d'un important rituel d'intronisation, d'abord des seigneurs de Biscaye, puis des souverains d'Espagne⁴. Ce système a survécu tant bien que mal du fait de l'acceptation systématique par chaque nouveau pouvoir de la tradition antérieure. Et comme un arbre n'est pas immortel, le chêne de Guernica a été systématiquement remplacé, chaque fois qu'il est mort, par un de ses rejets. Ce système de remplacement a aussi été observé à Landeleau, en Bretagne, avec le chêne de saint Théleau : il n'y a pas un, mais deux arbres : celui de saint Théleau, et un autre destiné à le remplacer⁵.

Parfois, l'arbre passe – non sans mal – d'un système symbolique à un autre. Ainsi, le bréviaire de Léon men-

3. Ces trois fonctions ont été définies par Georges Dumézil comme étant la fonction sacerdotale (1^{re} fonction), la fonction guerrière (2^e fonction) et la fonction reproductrice (3^e fonction).

4. Voir l'imposant dossier compilé par García Quintela et Delpech, 2013.

5. Hascoët, 2002, p. 242-244.

tionne une légende concernant saint Caradoc qui est pour le moins curieuse :

« Karadoc passa donc en Hibernie [Irlande], et là se mit à construire un monastère. On lui rapporta qu'il existait en ce pays, chez un chef [*tyrannus*] appelé Dulkem, un arbre fort beau, d'un grand prix, qui avait été au père de ce prince. Karadoc vint à Dulkem et lui demanda cet arbre : "Vaux-tu donc mieux, dit le prince, que tous les saints qui me l'ont déjà demandé ? – Non certes, répondit Karadoc. – Néanmoins, reprit le prince, appelle ton Dieu : s'il fait tomber l'arbre, il est à toi. – Rien n'est impossible à Dieu", répondit Karadoc, et il pria le Seigneur. Sa prière finie, l'arbre tomba, ses racines sortirent de terre ; les païens regardaient cela stupéfaits. Le prince crut à l'Évangile et se fit baptiser ; tous les siens se convertirent avec lui et reçurent le baptême. Le lendemain, les ouvriers portèrent l'arbre au lieu où Karadoc avait commencé son œuvre et en firent quatre piliers [*quatuor basis*]. Une nuit, des religieux étrangers vinrent au monastère : le bois ayant manqué au feu où se chauffaient les veilleurs, Karadoc en coupa un petit morceau d'un des piliers. Voyant cela, l'architecte fort en colère déclara qu'il allait partir : "Mon fils, dit Karadoc, passe encore cette nuit avec nous". Il resta à contrecœur ; au petit jour, il se leva pour partir, mais en sortant il aperçut près de l'église ce même pilier tout semblable aux autres, sans nulle trace de la blessure que lui avait faite Karadoc ⁶. »

L'arbre ici appartient au prince, comme celui mentionné dans la *Vie* de saint Sever, en Normandie, vénéré par un roi nommé Corbecenus, un nom bien celtique⁷. Mais dans le cas de Karadoc, il est précisé que Dulkem le tient de son père. Il s'agit de toute évidence d'un symbole de souveraineté. Dieu le fait tomber ; on observe alors un changement de règne spirituel : le prince et son peuple se convertissent.

6. La Borderie, 1883, p. 211-213.

7. Lajoie, 2013, p. 150-151.

Mais il y a mieux : le saint débite l'arbre en quatre tronçons, et en fait quatre piliers (quatre bases, dit le texte). Comment ne pas y voir la quadripartition de l'Irlande (ou d'autres « états » celtiques), marquée justement par de grands arbres⁸ ? Ici, l'arbre est donc abattu, mais aussi transformé en un symbole similaire. Le songe de Judaël, qui lui montre une étrange colonne, semblable à un arbre et à laquelle des myriades d'objets tant guerriers que religieux sont accrochées, est en rapport avec la venue d'un grand roi, Judicaël⁹.

Cet arbre de la souveraineté a vraisemblablement fait l'objet de rites. On a vu saint Germain encore païen suspendre à l'arbre les têtes des animaux tués à la chasse. Auparavant, les diverses scholies à la *Pharsale* de Lucain, dont certaines remontent à l'Antiquité, indiquent le sacrifice d'humains, dédiés à « Hesus Mars », par suspension dans un arbre. Les sacrifices par suspension sont très fréquents dans le domaine eurasiatique. Que le Cernunnos de Paris porte des torques dans ses bois, similaires à des branches, comme je l'ai suggéré, pourrait alors être le signe d'un sacrifice par suspension. On connaît plusieurs cas de sacrifice d'anneaux par suspension dans un arbre, le plus souvent en contexte germanique ou scandinave, mais pas uniquement. On raconte depuis le XI^e siècle comment le premier duc de Normandie, Rollon, au cours d'une chasse, s'arrêta dans un bois, près d'un étang. Après le repas, il suspendit à un arbre ses bracelets et anneaux d'or. Les bijoux demeurèrent

8. Cependant, on a vu que le premier pilier sur lequel est posée la tête de Balor éclate aussi en quatre morceaux.

9. L'arbre comme symbole de la souveraineté est aussi présent chez Wace, qui dans son *Roman de Rou*, montre Arlette, la mère de Guillaume le Conquérant, ayant une vision : « Sire, dist-ele, jo ne sai / se n'est pur ceo ke songié ai / k'un arbre de mun cors isseit, / ki vers li ciels amunt creisseit ; / del umbre ki entur alout, / tute Normendie aumbroust » (éd. Pluquet, 1827, p. 398). Une anecdote semblable se trouvait déjà chez le chroniqueur mérovingien Frédégaire au sujet de Théodoric, ainsi qu'une autre dans la *Heimskringla* de Snorri Sturluson : Krappe, 1938. À chaque fois, la vision de l'arbre marque la naissance d'un grand roi.

en place durant trois ans, sans que personne, par crainte du duc, n'osât y toucher. C'est depuis que le lieu s'appelle Roumare : « mare de Rollon ». L'histoire est connue par Guillaume de Jumièges (vers 1000-vers 1070), reprise plus tard en français par Benoît de Sainte-Maure (début du XII^e siècle) dans son *Histoire des ducs de Normandie*, puis par Philippe Mouskes (vers 1220-1282) dans sa *Chronique rimée*.

« Après avoir chassé dans la forêt qui s'élève sur les bords de la Seine tout près de Rouen, le duc, entouré de la foule de ses serviteurs, mangeait et était assis au-dessus du lac que nous appelons en langage familier la mare, lorsqu'il suspendit à un chêne des bracelets d'or. Ces bracelets demeurèrent pendant trois ans à la même place et intacts, tant on avait une grande frayeur du duc ; et comme ce fait mémorable se passa tout près de la mare, aujourd'hui encore cette forêt est appelée la Mare-de-Rollon [Roumare] ¹⁰. »

L'histoire est vraisemblablement originaire du monastère de Jumièges, ou du moins y était bien enracinée puisqu'un peu plus d'un siècle après Guillaume, l'abbé et théologien Alexandre de Jumièges donnait lui aussi cette étymologie de Roumare, sans toutefois raconter la légende. La suspension, ou la pendaison, est un mode de sacrifice bien connu au dieu Odin. On peut voir à titre d'exemple la pendaison du roi Vikarr par le héros Starkaðr dans la *Saga de Gautrek*. On connaît des cas similaires dans tout le monde germanique. Odin est d'ailleurs lui-même un dieu pendu : il se pend volontairement à l'arbre du monde, Yggdrasill, afin d'acquérir la science de runes. La suspension d'anneaux est attestée ailleurs dans le monde germanique : le roi semi-léendaire du Danemark Frothon III ¹¹, le roi

10. Guillaume de Jumièges, *Historia normannorum*, II, XX.

11. Saxo Grammaticus, *La Geste des Danois*, XVI.

d'Angleterre Alfred le Grand¹², et avant eux, le roi des Ostrogoths Théodoric¹³, se seraient livrés à la même pratique. De même, un historien tardif de l'Irlande, Geoffrey Keating (1569-1644), montre le roi Brian Boru († 1014), connu pour avoir vaincu la menace viking sur l'île, procéder à un sacrifice très similaire, sauf qu'il n'est plus question de suspension : Brian abandonne vingt onces d'or sur l'autel d'Ard Macha¹⁴. Dans tous les cas, l'intention est la même : montrer que le pays est débarrassé de ses brigands, et surtout soumis à l'autorité d'un roi (ou assimilé : Rollon n'est pas roi) qui a dû se battre pour asseoir son pouvoir. Bien sûr, le nom du dieu n'est jamais cité dans les sources normandes concernant Rollon, de même qu'il ne l'est pas dans les autres sources, mais est-il possible que nous soyons en présence d'un sacrifice païen ? Depuis bien longtemps, on identifie l'arbre concerné, en Normandie, avec le Chêne à Leu, arbre centenaire maintenant disparu qui se trouvait en forêt de Roumare sur la commune de Canteleu (plus exactement entre Canteleu et Saint-Georges-de-Boscherville). « Leu » est la forme dialectale locale pour « loup ». Cependant, il faut se souvenir qu'au moins un dieu gaulois a eu un nom qui devait se prononcer de façon similaire à la même époque : Lugus. Le Chêne à Leu pourrait ainsi être *Quercus Lugi* : « le Chêne à Lug ». Cette étymologie pourrait passer pour une hypothèse *ad hoc*, lancée à la légère, si, d'après l'abbé Cochet au XIX^e siècle, on n'avait pas retrouvé justement dans la forêt de Roumare, non loin du Chêne à Leu, une statuette de Mercure. Or on sait bien que Mercure est le principal dieu romain qui a remplacé Lugus après la conquête. Les caractères communs aux dieux Lug et Odin sont bien connus tant des germanistes que des celtisants : ces

12. Matthieu de Wesminster, *Fleurs de l'Histoire*, année 892

13. *Excerpta de Teodorico*, texte de l'Antiquité tardive parfois adjoint à la *Chronique* d'Ammien Marcellin

14. *Foras Feasa ar Éireann – Histoire d'Irlande*, XXV.

deux dieux ont pour arme la lance, pour compagnon des corbeaux, ils peuvent être borgnes et leurs liens avec la magie guerrière sont primordiaux. Par le témoignage de Guillaume de Jumièges concernant Rollon, on pourrait donc bien avoir la trace d'une persistance, sans doute folklorisée, d'un antique rituel gaulois, parvenu à la connaissance d'un Rollon baptisé depuis peu, qui aura pu s'attirer les bonnes grâces d'une population locale en effectuant un rituel qui lui était familier dans ses propres croyances. C'est ici probablement un exemple rare de syncrétisme entre un vestige de paganisme antique sans doute devenu folklore, et le paganisme déjà christianisé des Vikings de Normandie.

Ce rite est encore attesté, de façon déformée et peut-être parodique, par le chroniqueur du ^x^e siècle Flodoard, dans un passage concernant un voyage de l'évêque de Rennes du ^{viii}^e siècle Modéran à Rome. Modéran, en route pour la ville pontificale, passe en Italie du Nord avec des reliques de saint Rémy. Il marque une pause au pied du mont Bardon, sur le territoire de Plaisance. Là, il suspend ses reliques à un chêne vert. Le lendemain, quand il repart, il les oublie. Et c'est seulement quand il est déjà loin qu'il s'en rend compte et envoie un clerc les chercher. Par chance, elles n'ont pas été volées. Mais quand le clerc veut les reprendre, la branche pousse subitement et rend les reliques inaccessibles. C'est Modéran qui sauve la situation en priant et en promettant de déposer une partie des reliques au monastère de saint Abundius à Berceto, situé juste à côté ¹⁵. Il est intéressant de noter que Berceto tire justement son nom de *Quercetum* (« la chênaie »), sans doute avec une influence du celtique *Per-cetum* ¹⁶.

15. AASS, Octobre, IX, 620-621.

16. Ce texte de Flodoard a vraisemblablement inspiré le biographe tardif de saint Fridolin, un abbé itinérant irlandais, qui portait sur lui les reliques de saint Hilaire de Poitiers. Il se fixa définitivement du jour où, ayant suspendu les reliques à un arbre avant de dormir, il se réveilla pour voir que l'arbre

L'équivalent micro-cosmique de l'arbre du monde, qu'il soit un arbre ou une colonne, peut être abattu définitivement, notamment lors d'un changement de pouvoir ou de religion. Même les cinq arbres de l'Irlande, l'Arbre de Tortu, le Fût de Ross, le Rameau de Dáithi, le chêne de Moone et le Frêne d'Usnagh, ont été détruits. Et c'est sur ce même mode que l'on peut comprendre, on l'a vu plus haut, la mort et destruction de l'arbre ou du pilier sur lequel Lug, en Irlande, pose la tête du démon Balor : le règne des Fomores a pris fin, leur monde s'effondre, arrive celui des dieux.

À ces rituels royaux autour de l'arbre s'ajoute sans doute un motif légendaire célèbre : celui du bâton qui reverdit. Ce motif est abondamment attesté, tant dans la littérature ancienne que dans le folklore européen et du pourtour méditerranéen. Il a fait l'objet d'une tentative d'inventaire, déjà ancienne et donc non exhaustive, par Pierre Saintyves, qui en a proposé un classement intéressant¹⁷. Ainsi, le bâton qui reverdit après avoir été planté dans le sol peut être une simple manifestation de la puissance divine, qui ne prête pas réellement à conséquence¹⁸. Rarement, le bâton qui reverdit est associé à une justification de l'innocence ou de la vertu. Dans huit cas, il est question d'un meurtre : l'arbre peut alors reverdir en présence du meurtrier, parfois sur le lieu de mort, parfois sur la tombe de la victime¹⁹. Cinq fois, ce reverdissement marque la fin

s'est incliné, comme pour faire la révérence : *MGH, Scriptores rerum merov.*, III, p. 364-365.

17. Cet inventaire couvre donc l'Europe et le pourtour méditerranéen, mais on notera que le motif a été particulièrement populaire dans les anciens pays celtiques. Ainsi dans ses *Lives of the Irish Saints*, John O'Hanlon mentionne huit saints irlandais ou d'origine irlandaise dont le bâton reverdi et devient un arbre : Indract, Tressan, Fingar, Senan, Mochæmóc, Rumbold, Disibod et Ninian. Deux essences sont alors mentionnées : le chêne (Indract et Rumbold) et le noisetier (Senan).

18. Saintyves, 1912, p. 331-332 : exemples de saint Cajetan, de saint Friard et de Jean le Breton.

19. Saintyves, 1912, p. 333-338.

d'une pénitence, suite à un meurtre ou à une impiété²⁰. Six fois, il marque une conversion au christianisme ou un raffermissement de la foi, et c'est dans ce dernier cas de figure qu'il faut placer le miracle du bâton de Aaron, qui reverdit pour montrer au peuple d'Israël qu'il faut continuer à faire confiance à Moïse.

Ce dernier cas s'inscrit cependant dans un contexte de choix d'un chef spirituel ou d'un pontife, contexte dont Saintyves donne quatre exemples, dont deux rappellent explicitement le miracle du bâton d'Aaron²¹. Cela peut remonter à la légende apocryphe de Joseph, qui montre comment on choisit un mari à la Vierge : des veufs durent apporter chacun une baguette au grand prêtre. Seule la baguette ou le bâton de Joseph reverdit²². Cette légende remonte au *Protoévangile de saint Jacques*, qui cependant remplace le reverdissement par l'envol d'une colombe depuis la baguette²³. Dans le même ordre d'idée, le bâton qui reverdit permet d'entériner la nomination d'un roi. La légende est attestée en Espagne et en Bohême, où dans les deux cas, le roi ainsi désigné est un simple paysan²⁴. Mais elle l'est aussi en Grèce antique – ce qui suffit à écarter l'idée d'une origine biblique unique du motif –, où Sophocle explique que la vision en rêve, par Clytemnestre, d'un sceptre planté en terre et reverdissant au point de couvrir de son feuillage toute la terre de Mycène est le présage qu'Oreste, fils d'Agamemnon, succédera à son père sur le trône²⁵. C'est dans le folklore francophone que Saintyves retrouve finalement des traces de cela : dans certaines

20. Saintyves, 1912, p. 338-341.

21. Saintyves, 1912, p. 345-349.

22. Saintyves, 1912, p. 425-426.

23. *Protoévangile de Jacques le mineur*, IX.

24. Saintyves, 1912, p. 421-422.

25. Sophocle, *Électre*, 415-465. Cette idée est très proche de celle de la vision d'Arlette annonçant le règne de Guillaume le Conquérant.

régions (Tarn, Savoie, Ardennes liégeoises), au début du ^{xx}^e siècle encore, on plantait des mâts ou des arbres de mai près du domicile des maires ou conseillers municipaux nouvellement élus. À Saint-Flour, dans le Tarn, on prenait soin d'arroser ce mât afin qu'ils reprennent racine²⁶.

Au-delà de l'intronisation royale, le motif du bâton qui reverdit apparaît dans un contexte de conquête d'un territoire, où il est alors souvent remplacé par une arme fichée dans le sol. Pierre Saintyves cite cinq cas, dont un très ancien : celui de Romulus prenant possession du Palatin : il lança une javeline, qui se planta dans le sol et, se couvrant de feuillage, devint un arbre²⁷. Le motif existe en France médiévale, accolé à Charlemagne en guerre contre les Sarrasins²⁸ et à saint Louis selon une tradition tardive. Le cas le plus éloquent de prise de souveraineté accompagné du développement d'un arbre reste encore le mythe de la lutte entre Poséidon et Athéna pour la possession de l'Attique. Les deux dieux se lancèrent dans un concours, dont le jury était formé par Zeus, douze dieux et Cécrops, premier roi d'Athènes, mi-homme mi-serpent. Poséidon planta son trident sur l'Acropole et fit surgir une source d'eau salée²⁹. Athéna, elle, planta un olivier. Ovide précise : en frappant la terre de la pointe de sa lance. Nous avons une source, un arbre, Zeus avec l'ensemble des Olympiens, et un personnage anguipède, Cécrops. Ainsi la souveraineté sur

26. Saintyves, 1912, p. 423-424.

27. Ennius, *Annales*, frag. 55, d'après Servius, *Ad Aeneidem*, III, 46 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV, 560-564. C'est cependant sur le Capitole que Romulus dépose les dépouilles d'un ennemi sabin vaincu, au pied d'un chêne consacré à Jupiter Feretrius : Tite Live, *Histoire romaine*, I, 10. Selon Plutarque (*Vie de Romulus*), Romulus coupa un arbre et le tailla pour en faire un trophée consacré à Jupiter, sur lequel il suspendit les armes en question.

28. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, 24, 9.

29. Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 14, 1 ; Ovide, *Métamorphoses*, VI, 70. Les traductions anciennes d'Ovide parlent curieusement d'un coursier, ce qui est un contresens.

Athènes est accordée à Athéna après la mise en place d'une version microcosmique de l'arbre du monde.

Et lorsque la souveraineté cesse, l'arbre, ou la colonne, est abattu, comme on l'a déjà vu. C'est une croyance qui a longtemps perduré en France : en témoigne un incident survenu peu de temps avant la mort d'Henri IV. Le 1^{er} mai 1610, celui-ci hésite à se rendre à l'étranger, car, dit-il, « Je crois mourir bientôt. » François de Bassompierre ajoute :

« Et, le premier jour de mai, revenant des Tuileries par la grande galerie (il s'appuyoit toujours sur quelqu'un) et lors il tenoit M. de Guise d'un côté et moi de l'autre, et ne nous quitta qu'il ne fût près d'entrer dans le cabinet de la Reine. Il nous dit lors : "Ne vous en allez point ; je m'en vais hâter ma femme de s'habiller, afin qu'elle ne me fasse point attendre à dîner", parce qu'il mangeoit ordinairement avec elle. Nous nous appuyâmes, en attendant, sur les balustres de fer qui regardent dans la cour du Louvre ; lors le mai que l'on y avoit planté au milieu tomba sans être agité de vent ni autre cause apparente, et chut du côté du petit degré qui va à la chambre du Roi.

Je dis lors à M. de Guise : "Je voudrois qu'il m'eût coûté quelque chose de bon et que cela ne fût point arrivé. Voilà un très-mauvais présage. Dieu veuille garder le Roi, qui est le mai du Louvre³⁰ !" »

La chute de l'arbre de mai est ainsi vécue comme un présage funeste, et de fait le roi fut assassiné le 14 mai suivant.

30. *Mémoires de Bassompierre*, in Petitot, 1822, p. 431-432

Comparaisons finales

J'ai à plusieurs reprises fait appel à diverses mythologies d'Europe et d'ailleurs pour tenter d'expliquer certains aspects des mythes tournant autour de l'arbre chez les Celtes. Le domaine germanique a été évidemment largement exploité, de même que j'ai fait appel au domaine slave. Parfois le domaine iranien a été abordé : il aurait été possible d'aller encore plus loin.

À la fin du XIX^e siècle, l'orientaliste James Darmesteter avait bien remarqué la convergence existante entre le Zeus des stoïciens (concept qu'il étendait abusivement à l'ensemble des courants religieux grecs anciens), si proche du dieu celtique que j'ai tenté de définir (*cf.* ci-dessous) et Ahura Mazda, la grande divinité de l'Iran pré-islamique. Un passage d'un texte tardif, le *Bundahišn*, lui fait ainsi dire :

« C'est par moi que subsiste sans colonnes où reposer, le firmament aux limites lointaines, taillé dans le rubis étincelant ; par moi la terre [...], par moi le soleil, la lune, les étoiles se promènent dans l'atmosphère avec leurs corps rayonnants : c'est moi qui ai organisé les grains de telle sorte que semés en terre ils poussent et se multiplient ; c'est moi qui ai créé toutes espèces de plantes ; qui dans ces plantes et dans tous les autres êtres ai mis un feu de vie qui ne les consume pas ; c'est moi qui dans le sein maternel produis le nouveau-né, qui membre à membre forme la peau, les ongles, le sang, les pieds, les oreilles ; c'est moi qui ai donné à l'eau des pieds pour courir, moi qui ai fait les nuages qui portent les eaux du monde [...] ¹. »

1. *Bundahišn*, XXX ; trad. Darmesteter, 1883, p. 113.

L'arbre n'apparaît pas dans les mythes liés à Ahura Mazda. En revanche, un texte zoroastrien du IX^e siècle après J.-C. fait de l'arbre une métaphore de la société tout entière :

« [Ohrmazd] créa la religion qui est l'omniscience comme un arbre puissant avec un tronc, deux grandes branches, trois branches, quatre branches secondaires, et cinq racines. Le tronc unique est le milieu, les deux grandes branches sont l'action et l'abstention, les trois branches sont les bonnes pensées, les bonnes paroles, et les bonnes actions. Les quatre branches secondaires sont les quatre castes religieuses par lesquelles à la fois la Religion et la vie séculière sont maintenues, [à savoir], la prêtrise, la caste des guerriers, la caste des laboureurs, et la caste des artisans. Les cinq racines sont les cinq degrés de la hiérarchie du gouvernement dont les noms dans la religion sont *mānpat* (maître de maison), *vīspat* (chef de village), *zandpat* (chef de tribu), *dēhpat* (gouverneur de province), et Zarathushtrōtom (la plus haute autorité religieuse et le représentant de Zoroastre sur terre). [Au-delà de ces] est un autre, le chef de tous les chefs, c'est-à-dire le Roi des rois, le gouverneur du monde entier.

Et dans le microcosme qu'est l'homme [quatre choses] sont vues pour correspondre aux quatre castes terrestres, la tête à la prêtrise, les mains la caste des guerriers, le ventre à la caste des laboureurs, et les pieds à la caste des artisans. Donc, aussi, les quatre vertus qui habitent l'homme, c'est-à-dire la tempérance, le courage, la raison, et de l'énergie. Le sacerdoce correspond à la tempérance, car la tempérance est le plus haut devoir des prêtres, et par la tempérance ils ne commettent pas le péché de honte et de peur. La caste des guerriers correspond à la force, car le courage est l'ornement souverain des guerriers ; cela est expliqué [en ce sens] par virilité innée. La raison correspond à la caste des laboureurs, car la fonction de la raison est le travail du sol et la promotion d'une évolution continue vers la Réhabilitation finale. L'énergie correspond à la caste des artisans, car c'est le plus grand stimulant de leur commerce. Toutes ces différentes fonctions [sont basées] sur le tronc de la justice et du

milieu [et sont] opposées à la Lie et à ses instruments, qui sont leurs contraires². »

Si l'homme-microcosme correspond aux castes illustrées par l'arbre, il faut bien évidemment penser que l'arbre est alors le macrocosme, donc le monde.

Mais c'est encore avec le monde gréco-romain que les rapports sont les plus importants.

Se basant sur l'œuvre tardive du rhéteur trévire Mamertin, Claude Sterckx dressait un début de portrait-robot de ce que l'on peut appeler le Jupiter gaulois :

- il fait tourner le monde ;
- il règle les destins ;
- il entraîne le soleil dans sa révolution du dans le ciel ;
- il fait retentir le tonnerre et il lance la foudre ;
- il assure la succession de tous les phénomènes calendaires et météorologiques.

Je pense pouvoir maintenant ajouter à ce portrait qu'il est aussi le cerf au pied ou dans l'arbre, l'arbre aussi, ou le pilier du monde, et même sans doute le monde lui-même, objet d'un cycle de destructions et de créations dans lequel intervient un dieu-fils, émanation, comme toute la création, du dieu-père.

Il s'agit là d'une reconstitution, hypothétique : aucun auteur antique ne parle d'un tel panthéisme chez les Celtes³. Mais ce type de panthéisme n'est absolument pas unique au sein des paganismes indo-européens.

2. Mardān-Farrukh, *Shikand-Gumānik Vichār*, 1, 11-30 : Zaehner, 1961, p. 284-285. Sur le thème de l'homme micro- ou macrocosmique : Lajoye, 2013b et 2014.

3. Origène, *Homélie sur Ezéchiel*, IV, se moque même en disant : « Quand dont la terre de Bretagne, avant la venue du Christ, a-t-elle reconnu la religion d'un dieu unique ? »

En Grèce

Nous avons déjà vu le rapprochement possible entre un hymne orphique à Zeus, qui présente le dieu cornu et englobant le monde dans une structure verticale dont la base forme les racines de la terre : la ressemblance avec l'arbre du monde était ici évidente.

Ceci se retrouve dans les hymnes orphiques, de composition plus tardive, mais dont certains reprennent des éléments particulièrement archaïques. Ainsi, un hymne à Zeus dit : « Zeus très honoré, Zeus immarcescible [...], Zeus fils de Cronos, porte-sceptre, lanceur de foudre au cœur violent / Géniteur universel, commencement de toutes choses et de toutes choses la fin, / Ébranleur du sol, principe de croissance, purificateur qui agite tout, / Fulgurant, tonnant, foudroyant, Zeus de la croissance⁴ ! »

Un autre hymne, conservé par Eusèbe de Césarée, insiste sur le caractère tonnant du dieu, mais en fait aussi le maître des Moires et le « Père immuable »⁵. Un autre encore, indique : « Zeus Fulgurant, universel géniteur, très grand roi⁶. » Le terme *παγγενέτην*, « Père de tout », n'est pas sans rappeler l'épithète *Ollathair*, « Père de tous », accolée au Dagda irlandais.

Mais chez les Orphiques, cependant, Zeus n'est pas tout à fait primordial. Le premier être divin à venir au monde est un hermaphrodite portant plusieurs noms : Éros, Phanès, Métis ou encore Protogonos, lequel va donner naissance à plusieurs divinités, dont Cronos, père de Zeus. Zeus avalera Métis⁷ et contiendra alors la création en devenir tout

4. *Hymnes orphiques*, XV, trad. Fayant.

5. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIII, 401.

6. *Hymnes orphiques*, XX, trad. Fayant.

7. Voir le *Papyrus de Derveni*, colonne XIII et surtout colonnes XVI et XVII.

entière⁸. Dans ce système, les autres dieux ne sont que des noms, des aspects de Zeus⁹. Ces témoignages orphiques sont cependant relativement récents, mais on trouve quelque chose de très proche, et sans doute influencé par un orphisme primitif, au tournant du VI^e et du V^e siècle avant J.-C. chez Héraclite d'Éphèse, pour qui « L'un, la sagesse unique, refuse et accepte le nom de Zeus »¹⁰.

Une bonne partie de ce système sera reprise par les philosophes de l'école du Portique, les stoïciens, qui, selon Plutarque, font leur, par exemple, un vers attribué à Orphée, et connu dès le *Papyrus de Derveni*, lequel pourrait dater du IV^e siècle avant J.-C. : « Zeus est le commencement, Zeus est le milieu, que de Zeus tout provient »¹¹. Le traité stoïcien *Du Monde*, qui compile vraisemblablement des ouvrages perdus de Posidonios d'Apamée et qui a été placé sous le nom d'Aristote, cite aussi un hymne orphique à Zeus reprenant la même conception¹². Les stoïciens intègrent cependant ces éléments en plaçant Zeus au commencement : celui-ci devient réellement le dieu primordial, créateur de tout.

Ainsi Cléanthe, deuxième maître de l'école du Portique, dit dans son *Hymne à Zeus* :

« Ô toi qui es le plus glorieux des immortels, qui as des noms multiples, tout-puissant à jamais,

8. Fayant, 2014, p. 700-702.

9. *Papyrus de Derveni*, colonne XXI.

10. Héraclite, fragment 32. Jeannière, 1977, p. 47-58.

11. Plutarque, *Des Notions communes contre les stoïciens*, XXXI. Cf. *Papyrus de Derveni*, colonne XVII : « Zeus est la tête, Zeus est le milieu, et c'est à partir de Zeus que toutes choses ont été construites ». Sur la physique des stoïciens : Ildefonse, 2000, p. 31-74.

12. Pseudo-Aristote, *Du Monde*, VII, 1 : « Zeus fut le premier à naître, Zeus maître de la foudre est le dernier. Zeus est la tête et le milieu, c'est de Zeus que tout a reçu l'être ». Une formulation que l'on trouve déjà chez Platon, *Lois*, 4, 715^e. Fayant, 2014, p. 149-150.

Principe et Maître de la Nature, qui gouvernes tout conformément à la loi,
 Je te salue, car c'est un droit pour tous les mortels de s'adresser à toi,
 Puisqu'ils sont nés de toi [...] ¹³. »

Chrysippe, successeur de Cléanthe, au III^e siècle avant J.-C., à la tête de l'école du Portique, cité par Cicéron et par Philodème, pensait de façon assez similaire : selon lui toutes les forces de la nature sont des êtres divins, les dieux pouvant alors être assimilés à ces forces divines. Zeus est pour lui le *logos*, l'âme du monde, le destin, la nécessité, et de fait le monde, mais aussi, secondairement, l'air autour de la terre (éter) ¹⁴. Il est incorruptible, et cependant le monde naît et est soumis à la corruption, puis est détruit et se transforme en feu, dans un processus inverse à la conflagration initiale, le tout formant un cycle perpétuel et immuable, chaque période reproduisant la précédente ¹⁵.

Selon Diogène Laërce, pour les premiers stoïciens, Dieu, l'Intelligence, le Destin et Zeus sont un seul être, mais aussi :

« Dieu est un vivant immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, incapable d'admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde ; mais il n'a pas forme humaine ; il est le démiurge de l'univers et comme le père de toutes choses, à la fois en général et par la partie de lui-même qui pénètre toutes choses, partie qui est appelée de plusieurs noms selon les pouvoirs qu'il exerce : Dia, parce qu'il va à travers (dia) toutes choses, Zêna parce qu'il est cause de la vie (zên) et la pénètre, parce qu'il se répand dans l'éther (aithera), on l'appelle Athéna ; dans l'air (aera), Héra ; dans le feu artiste, Héphaïstos ; dans l'élément humide, Poseidon ; dans la terre, Déméter ; on lui donne encore

13. Stobée, *Eclogæ physicae et ethicæ*, I.

14. Bréhier, 1910, p. 36-37.

15. Bréhier, 1910, p. 156-157.

d'autres noms qui dépendent chacun d'une de ses propriétés. Zénon dit que la substance de Dieu est le monde tout entier et le ciel [...] ¹⁶. »

Dans la Rome impériale

Le fait que Zeus, étant tout, ait de multiples noms, est repris par de nombreux auteurs; par exemple le pseudo-Aristote, dans le traité *Du Monde*¹⁷. Si l'on passe chez les auteurs latins, Quintus Valérius Soranus, auteur du II^e siècle avant J.-C. dont l'œuvre est perdue, écrivait, d'après saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 9 : « Jupiter tout-puissant, père des rois, des dieux, de toutes choses, mère des dieux, dieu un et tous dieux »¹⁸. Ce passage est manifestement teinté d'orphisme, vu que Jupiter est envisagé comme hermaphrodite. Comme je l'ai déjà rappelé, saint Augustin le commentait ainsi : « Donc, pour que Jupiter soit Dieu et surtout roi des dieux, il faut nécessairement qu'il soit le monde ; il le faut, pour qu'il règne sur les autres dieux, sur ses parties. » Sénèque développe : « Ils (nos ancêtres) n'ont pas même cru que le Jupiter adoré par nous au Capitole et dans les autres temples, fût celui qui lançât la foudre. Ils ont reconnu le même Jupiter que nous, le gardien et le modérateur de l'univers dont il est l'âme et l'esprit, le maître et l'architecte de cette création, celui enfin auquel tout nom peut convenir ¹⁹. »

Cornutus, né à Leptis Magna en Libye au début du I^{er} siècle après J.-C., tente de concilier théogonie de tradition

16. *Vies et opinions des philosophes*, VII.

17. VII, 1.

18. Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 9.

19. *Questions naturelles*, II, XLI. Cf. aussi Cornutus, *Theologiae Graecae compendium*, 2.

hésiodique et stoïcisme. Ainsi, pour lui, Zeus est bien l'âme et le créateur du monde :

« Tout comme nous sommes régis par une âme, le cosmos possède une âme qui tient tout ensemble, et qui est appelée "Zeus", est éminemment vivante et vit à travers toutes choses, et est la cause de la vie dans les êtres vivants. Pour cette raison, il est dit que Zeus gouverne l'univers, tout comme il peut être dit que notre âme et la nature nous gouvernent. Et nous l'appelons "Dia" parce que grâce à lui, tout vient à l'existence et est soutenu. Il est appelé par certaines personnes "Deus", peut-être parce qu'il arrose la terre ou donne une part de l'humidité vivifiante aux vivants. [...] Il est dit que Zeus vit dans le ciel, puisque le ciel est la partie la plus importante de l'âme cosmique (et en effet nos âmes sont de feu aussi)²⁰. »

Mais il enchaîne ensuite sur une description des dieux plutôt classique, dans laquelle Zeus redevient l'Olympien tonnant, avec toutefois cette mention : « Dans tous les cas, Zeus, ensuite, est appelé « Père des dieux et des hommes », parce que la nature cosmique a voulu que les choses soient ainsi [...] »²¹. »

Pour les stoïciens, le monde est cyclique : tout fait l'objet de corruption, sauf Zeus : « Mais Chrysippe et Cléanthe, qui remplissent, pour ainsi dire, de raison divine le ciel, la terre, la mer, n'admettent l'incorruptibilité et l'éternité d'aucun de ces êtres si nombreux, sauf celles de Zeus en qui ils absorbent tous les autres : de sorte que l'acte de détruire appartient à Zeus²². »

C'est ainsi Zeus qui finit par mettre fin au monde, et qui, par une nouvelle conflagration, donnera naissance à un

20. Cornutus, *Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, II.

21. Cornutus, *Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, VIII.

22. Plutarque, *Des Notions communes contre les stoïciens*, XXXI.

nouveau, en tout point similaire : une conception qui existe déjà trois siècles auparavant, chez Héraclite d'Éphèse, qui écrivait :

« Métamorphoses du feu : d'abord la mer, de la mer la moitié devient feu, l'autre moitié tombe. *Cela veut dire que, par sa puissance, le feu, par le logos et Dieu qui régit tout, se transforme à travers l'air en humide, qui est le germe de la formation du monde et qu'il appelle. C'est d'elle ensuite que naissent la terre, le ciel et ce qu'ils contiennent. Comment le monde est ramené au point de départ et consumé par le feu, c'est ce qu'il explique clairement ainsi : la mer se liquéfie et est mesurée par la même proportion (logos) que celle qui existait avant que ne fût la terre*²³. »

On se souviendra alors que c'est Esus, sur le pilier des Nautes et sur le monument de Trêve, qui s'attaque à l'arbre. On se souviendra aussi des écrits de Strabon au sujet de la croyance des druides : « ils croient aussi que le feu et l'eau prévaudront un jour sur tout le reste. » L'idée stoïcienne que le monde, donc Zeus, est initialement du feu et le redevient entre chaque éon trouve un parallèle étonnant, une fois encore, avec Fintan, ce personnage primordial irlandais qui, immortel, passe d'une époque à l'autre et dont le nom, fort curieusement, semble bien vouloir dire « Feu Brillant » (ou « Feu Sacré » : de **Vindo-tenos*)²⁴.

Selon Cicéron, les stoïciens rejettent les mythes impliquant les dieux dans une lutte contre les démons (Titans et Géants)²⁵, ce qui entre en contradiction avec la mythologie classique, mais aussi avec l'ensemble des mythologies indo-

23. Héraclite, fragment 31. Jeannière, 1977, p. 23-25. La notion de cycle du feu est aussi présentée dans le fragment 30. Sur la relation entre Héraclite et l'orphisme : Jeannière, 1977, p. 85-90 ; sur la relation entre le stoïcisme et Héraclite : Ildefonse, 2000, p. 59-61.

24. Sterckx, 2005, p. 13.

25. Cicéron, *De la Nature des dieux*, XXVIII, 70.

européennes. De même il n'est pas question d'arbre, dans le système stoïcien²⁶, à ceci près qu'ils ont, selon Plutarque, comparé la création du monde et son expansion à la germination d'une graine d'arbre :

« Car l'épi ne vient pas du froment, ni la vigne d'un pépin, mais d'un petit grain, d'une sorte de gland qui échappe aux oiseaux ; c'est comme si la nature allumait un foyer avec une petite étincelle et l'attisait jusqu'à produire les branches d'un mûrier, d'un chêne, d'un figuier ou d'un pin, avec leur taille immense. Ils disent que la graine venue d'un grand arbre a été nommée "enroulement" à cause de sa petitesse et que la nature est un "gonflement" et comme un épanouissement des rapports et des nombres qui, par elle, se découvrent et se dégagent. Or ils prétendent que la semence est plus grande après la conflagration, lorsqu'a eu lieu la transformation en semence, que le monde, à partir d'un corps et d'une masse plus petite, se répand, et prend, dans le vide, la place immense assignée à son agrandissement, mais que, lorsqu'il est à nouveau engendré, il est inférieur en grandeur et il se resserre, parce que la matière pénètre en elle-même et se contracte dans la génération²⁷. »

À défaut d'arbre, c'est une colonne que l'on trouve dans un poème baigné de stoïcisme de Cicéron. Celui-ci y compare Rome au monde, et la conjuration de Catilina, qui devait déboucher sur un coup d'État, à la fin du monde :

26. En revanche, un lapidaire orphique donne comme cause de la révélation de la nature des pierres un incident qui implique un « chêne à la haute ramure », deux perdrix perchées tout en haut de l'arbre, et un serpent gigantesque qui menace d'engloutir un enfant imprudemment venu ici. L'épisode se clôt par une comparaison avec Zeus, par ailleurs à l'origine de ce savoir : « Pour moi, sautant à terre, je m'enfuis à toutes jambes ; ainsi, devant l'aigle de Zeus aux serres crochues fait le lièvre qui se cache au profond des fourrés » : Halleux et Schamp, 1985, p. 88-89

27. Plutarque, *Des Notions communes contre les stoïciens*, XXXV.

« Tout d'abord Jupiter, embrasé par le feu éthéré,
Accomplit sa révolution, illumine le monde entier
Et vient pénétrer le ciel et la terre de sa divine intelligence
Qui, enclose et contenue dans les cavernes de l'éther
éternel,
Maintient intimement la sensation et la vie des hommes.
[Suivent divers présages malheureux]
*Car le père qui tonne dans le ciel, s'appuyant sur l'Olympe
étoilé,*
S'attaqua un jour à ses propres collines, à ses propres
temples,
Et lança ses feux contre sa demeure capitoline.
[Nouveaux présages]
Elles annonçaient toutes que, surgi d'une noble lignée,
Un immense fléau, la ruine de l'État, déferlait ;
D'une voix constante elles prédisaient la disparition des
lois,
Enjoignaient surtout d'arracher aux flammes les temples
des dieux
Et notre ville, de redouter un carnage et un massacre horri-
bles :
Cela était fixé par un destin funeste et demeurerait établi
À moins que, noblement sculptée, sur une haute colonne,
Une sainte effigie de Jupiter ne regardât la clarté d'orient.
Le peuple et le Sénat vénérable pourraient percer
Les menées occultes, si, tournée vers le soleil levant,
Elle voyait le siège des sénateurs et celui du peuple.
Tardivement exécutée, victime de maints délais,
Lors de ton consulat, elle fut enfin placée sur son grand
piédestal.
À cette heure même, au temps fixé et désigné,
Jupiter faisait resplendir son spectre sur la haute colonne,
Et la ruine de la patrie, fomentée dans le feu et le sang,
Était révélée aux sénateurs et au peuple par la voix des
Allobroges²⁸. »

28. *De la Divination*, I, XII. Ces événements sont bien réels (voir Cicéron, *Catilinaires*, III, mais aussi la mention de la statue sur sa colonne par Dion

Alors que le chaos menace, c'est donc la surrection de Jupiter sur une colonne qui vient rétablir l'ordre. Fort curieusement, ce sont des Gaulois qui le permettent, des députés allobroges, au courant de la conjuration et venus avertir Cicéron qui put la dénoncer devant le sénat.

Ces parallèles entre mythologie celtique et orphisme ou stoïcisme grec (et plus tard romain) n'existent pas seulement dans le domaine de la théologie liée à la cosmologie. On les retrouve dans les conceptions du *logos*. Ainsi, deux auteurs, tous deux stoïciens, identifient une forme du *logos* à Héraclès. Cornutus écrit : « Héraclès est le Logos répandu en toutes choses, qui donne à la nature sa force et sa vigueur²⁹ ». Il le distingue d'un Hermès qui serait le Logos envoyé par les dieux aux hommes pour leur donner la raison³⁰. Cette même distinction est faite, de façon contemporaine, par le Romain Sénèque³¹. Comme l'explique bien Marcel Simon : « La seule différence entre Cornutus et Sénèque, c'est que le premier voit dans les deux *Logoi* dénommés respectivement Hercule et Mercure deux manifestations distinctes, deux attributs hypostasiés du principe suprême d'intelligence et de vie qu'est Zeus, tandis que le second les identifie entre eux et à Jupiter³² ». Or il n'existe qu'un seul autre auteur antique qui identifie ainsi le Logos à Héraclès en l'opposant à Hermès : c'est Lucien de Samosate, lorsqu'il parle du dieu gaulois Ogmios. Ce texte fait dire à un peintre gaulois en train de réaliser le portrait d'Ogmios : « Nous autres Celtes, nous ne pensons pas comme vous, les Grecs, qu'Hermès soit le Logos. Nous le

Cassius, *Histoire romaine*, XXXVII, 9), mais la façon de les présenter est on ne peut plus symbolique.

29. Cornutus, *Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, XXXI.

30. Cornutus, *Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, XVI.

31. Sénèque, *Des Bénéfices*, 4, 7, 1 et 4, 8, 1.

32. Simon, 1955, p. 96.

reconnaissons en Héraclès, parce que celui-là est bien plus vigoureux qu'Hermès³³. » Et pour cet informateur, Héraclès est le dieu Ogmios.



33. Lucien, *Héraclès*, IV.



Annexes

Quelques textes eurasiatiques

Toungouses (Ksenofontov, 1998, p. 116)

Il y a là-haut un arbre singulier où sont cultivées les âmes promises à devenir chamanes. Les branches de cet arbre portent des nids. L'arbre s'appelle tuuru. Plus haut est le nid, plus loin voit le chamane qui y grandit, plus fort et plus savant il sera.

Le cadre du tambour chamane est découpé dans un mélèze sur pied, mais l'arbre est laissé pour commémorer et vénérer le tuuru où fut éduquée l'âme du chamane.

À la mémoire du tuuru le chamane érige à chaque incantation devant la tente où il officie un arbre à une ou plusieurs branches qu'il appelle également tuuru. Cet arbre est fait à partir d'une longue perche de mélèze. On fixe à la branche une étoffe blanche. Chez les Toungouses de l'Angara, on y tend la peau d'un renne sacrifié.

D'après nous, quand un chamane chamanise, son âme se rend chez Dieu sur cet arbre qui grandit pendant les incantations jusqu'au sommet du ciel.

Dieu, en créant la terre et les humains, a fait deux arbres : le mélèze – l'homme – et le sapin – la femme.

Tatars de l'Altaï (Roux, 1959, p. 291-292)

Avant que la terre fût, tout était eau. La terre n'était pas. Le ciel n'était pas. Le soleil et la lune n'étaient pas. Dieu volait à l'entour. De plus, un homme (Kishi) volait à l'entour, une paire d'oies noires volaient à l'entour. Dieu ne pensait à rien mais l'homme, soulevant la brise, amassait

les eaux et les lançait à la figure de Dieu. Cet homme avait l'ambition de se hausser à un niveau supérieur à Dieu, mais il trébucha et il tomba dans l'eau. Dans sa chute, presque étouffé, il cria : « Oh ! Dieu ! Sauve-moi ! » Dieu répondit : « Élève-toi au-dessus de l'eau ». Aussitôt l'homme se hissa par lui-même hors de l'eau. Dieu dit : « Qu'un rocher solide se dresse ! » Et du fond de la mer une pierre dure sortit et, sur son assise, l'homme put s'installer et il vécut avec Dieu.

Dieu dit : « Plonge au fin fond de la mer et apporte-moi de la glaise. » Quand l'homme fut descendu, il prit de la glaise dans sa main et il la donna à Dieu, qui la jeta à la surface de la mer en ordonnant : « Que ce soit là la terre. » Ainsi fit-il naître la terre. Ensuite Dieu répéta : « Descends et apporte-moi encore de la glaise. » En lui-même, l'homme se mit à penser : « En descendant, je prendrai soin de rapporter un peu de glaise pour mon propre usage. » Il plongea au fond de l'eau, prit deux poignées de glaise, revint. Il tendit une poignée à Dieu mais il cacha l'autre dans sa bouche. Il avait l'intention de fabriquer lui-même la terre, en cachette de Dieu. Dieu prit la poignée et la répandit de telle sorte que le sol devienne épais. La glaise que l'homme avait cachée dans sa bouche se gonfla et le suffoqua presque. Un bruit commença dans sa gorge et il fut sur le point de mourir. Il voulut fuir et il crut fuir loin de Dieu. Mais quand il regarda autour de lui, il vit que Dieu se tenait à ses côtés. Il était quasiment étouffé. « Ah ! Dieu, dit-il, sauve-moi ! » Dieu lui demanda : « Qu'entendais-tu faire ? Tu t'imaginais que tu pourrais prendre cette glaise et la cacher dans ta bouche ? Pourquoi la dissimulais-tu ? » L'homme avoua qu'il avait pris de la glaise pour fabriquer la terre. Dieu commanda : « Crache-la. » Et ce que l'homme cracha devint de marécageuses collines. Alors Dieu dit : « Tu as péché. Tu pensais me causer du tort. Les pensées intimes du peuple qui te sera soumis seront perverses, mais les pensées de mes sujets seront saintes. Tu verras le soleil et la clarté. Je serai le vrai Kurbystan mais tu seras appelé Erlik. Les hommes

qui ont dissimulé leur péché seront tiens ; ils seront le peuple d'Erlik. Et les hommes qui se sont abstenus de ton péché seront miens.

Un arbre solitaire poussait sans rameaux, et Dieu le remarqua. « Ce n'est guère plaisant, dit-il, de voir un arbre sans branches. Qu'il y ait des branches ! » Neuf branches poussèrent. « Aux pieds des neuf branches, qu'il y ait neuf hommes et que d'eux naissent neuf races humaines...

Birmanie : *Ningkong forge la Terre avec ses frères* (Gilhodes et Coyaud, 2001, p. 9-10)

À peine né, Ningkong se démena pour rendre le monde habitable. Il réunit en une seule masse les trois cieux et les terres. Il les divisa par le milieu d'un seul coup du grand coutelas panang kauka. Il plaça le ciel en haut et la terre en bas. Il soutint le ciel à l'aide de quatre grandes colonnes, à savoir Punbang Manjawn, Kaba Dawkong, Mu Madi Kabran, et Ka Madi Tokang. Alors il mit la terre dans un cylindre (punkrong) et la fit bouillir dans un grand chaudron (Ma au) pour un bain de vapeur. Il versa ensuite.

Alors il saisit enclume, marteau, pinces, et, avec ses trois frères, il forgea la terre. Mauda Lana portait l'arbalète et les balles. Il marchait en tête comme porte-torche. Ningyiu Lawa était chargé des aliments, et cuisinait. Mauda Langut conduisait le cheval, tenant le rôle de palefrenier.

Mauda Lana tira du côté gauche avec son arbalète, puis à droite. Les balles qu'il envoyait produisirent les montagnes. En partant du milieu de la terre (Ka ang ka), que le jaiwa narrateur place au nord, nos quatre frères forgèrent d'abord la Chine. Ils y construisirent un palais pour les futurs empereurs, et le confièrent à la garde du cheval, du canard et de l'oie. Ensuite ils fabriquèrent les pays des Kachin, des Shan et des Birmans. Ils bâtirent un palais pour les futurs rois, le donnèrent à garder à l'éléphant. Ils avancèrent et forgèrent le

Kala ka (pays des étrangers, des Indous et autres), y firent un palais gardé par le cheval et l'éléphant.

Ils rencontrèrent deux immenses rochers : Lung Yi et Lung La. Entre ces rocs, passent tous les fleuves qui vont se déverser en mer. Ils se tournèrent alors vers l'est et fabriquèrent le Wa ka, pays des hommes à tête de cochon, des sauvages et des Sinli ka, pays des Shan chinois. Une fois ce travail terminé, ils retournèrent au centre du monde. Il y restait une grande colonne, Mu Shadaun Maren, qu'ils voulaient dresser entre ciel et terre. Ils la mesurèrent, la trouvèrent trop longue. Ils en découpèrent la partie haute. Tous les copeaux devinrent les grands oiseaux du ciel. Ils mesurèrent encore une fois la colonne : encore trop haute. Cette fois, ils la rognèrent par le bas ; les rognures devinrent tous les animaux vivant dans l'eau. Ils parvinrent enfin à arrimer la colonne, qui se tint bien. Aussitôt, elle s'anima et devint un grand arbre, Sut Phun Nu (arbre des richesses), avec d'immenses branches couvertes de feuilles et d'argent.

Cet arbre est surveillé au sommet par Ja U et Sut Kalang, oiseau d'or et faucon de trésors. Au milieu par Sut Shang Jing Ja et Khan Shang Ngala, daim et buffle de trésors. Au pied par Phundi Phun, Phumphang Phun, un vieux sourd muet, par Mungji Jiron La, une sorte de champignon, et Jakhu Taung Ningwa, une hache de neuf coudées.

Ningkong Wa, alors, interdit à Padang Lapu (un grand serpent) de secouer par trop la terre. Dès lors, elle put recevoir ses habitants.

Bagobo (Philippines) (Demetrio, 1968, p. 56)

D'autres tribus, comme les Bagobos, croient que Eugpamulak Manobo, le grand Diwata, fit la mer, la terre, et planta les arbres. On dit aussi de lui qu'il créa le soleil, la lune et les étoiles. Et la grande anguille (Kasili), un poisson, semblable au serpent, qui est « autour du monde ». Il fit aussi

le grand crabe (Kuyamang) et le plaça près de la grande anguille et lui permit d'aller où il lui plairait.

Xieng Khouang (Laos), lors du sacrifice du buffle au sixième mois, on récite la prière suivante (Archaimbault, 1958, p. 306, n. 1)

« L'âieul crée la terre, crée l'herbe, crée le ciel, crée la lune, les étoiles ; l'âieul crée le ciel de la grandeur de l'opercule d'un coquillage, l'âieul crée la terre, les collines de la grandeur de l'emprunte d'un agouti ».

Un informateur d'Archaimbault commente :

« Autrefois, il n'existait ni ciel, ni terre, il n'y avait que de l'eau et de la vapeur. Ce furent les Pu Nó Na Nó qui créèrent le monde, mais à une échelle réduite. La terre n'avait que les dimensions d'une empreinte d'agouti et le ciel était aussi étroit que l'opercule d'un coquillage. Les ancêtres plantèrent alors un arbre de la grandeur d'un cierge. Les feuilles de cet arbuste formèrent des couches d'humus dont la superposition augmenta finalement la surface terrestre. La vapeur d'eau en se dilatant agrandit la voûte céleste. »

Un autre formule du même genre dit :

« Ôm ! Le ciel gronde au-dessus de la tête, ÜI ! La fine pluie mouille l'endroit sans discontinuer. L'eau monte jusqu'au monde d'en haut, le sable monte jusqu'au ciel. Cela devient la terre, et, l'herbe, cela devient le ciel ; cela devient sept pierres ! Cela devient la terre, les collines de la dimension d'une empreinte d'agouti. Les feuilles tombent çà et là. »

Kafiristan, vallée de Kám (Robertson, 1896, p. 382-383)

Dans une contrée lointaine, inconnue des hommes, un grand arbre poussait au milieu d'un lac. Il était si grand, que

si quelqu'un avait voulu y grimper, il lui aurait fallu neuf ans pour accomplir cela. La largeur de ses branchages était si grande qu'il aurait fallu huit ans pour voyager d'un côté à l'autre de l'arbre. Satarám tomba amoureux de l'arbre, et voyagea en sa direction. À son approche, le puissant arbre fut soudain pris d'un fort tremblement, il se rompit et dévoila à l'intérieur de son tronc la déesse Dizane. Satarám en avait assez vu : il se retourna et s'enfuit, empli de consternation.

Dizane commença à traire des chèvres (la question de savoir où elles se trouvaient, dans l'eau ou sur l'arbre, fut repoussée d'un geste de la main). Alors qu'elle était prise à cette tâche, un démon l'observa. Il avait quatre yeux, deux devant et deux derrière. Il se précipita et saisit Dizane qui baissa la tête entre les genoux, tremblant de terreur. Le démon tentant de la rassurer, disant : « Je suis venu pour vous. » Elle erra ensuite dans le Presungul, et, entrant dans les flots rapides de la rivière, elle donna naissance à un enfant qui, sans aide, atteignit le rivage, les eaux turbulentes se calmant tout en s'écartant pour permettre à l'enfant de faire ainsi.

Ingouchie (Tsaroieva, 2005, p. 350)

Avant l'apparition de l'univers, du ciel et de la terre il n'y avait que l'air. Dans cet air se créa un arbre à quatre troncs qui ne se tenait à rien. Ainsi, cet arbre se trouva suspendu tout seul pendant 70 mille ans. Dieu créa une lumière luisante, l'enferma dans une membrane transparente et la mit au milieu des quatre troncs. Cette lumière exista encore 70 mille ans.

Traditions populaires des Yezidis (Lescot, 1938, p. 57-59)

Au commencement, le monde était [entièrement recouvert] par la mer. Il n'y avait personne et l'homme n'existait pas. Un arbre s'éleva, sur l'ordre de Dieu. Ses racines s'enfonçaient dans le sol et ses branches se dressaient dans les airs. À l'époque de la mer. Dieu se tenait sur cet arbre, [sous la forme d'un oiseau]. Tawûsê Melek était [aussi] un oiseau ; il errait par le monde et il était las, [car] il n'y avait rien sur quoi il pût se percher. Il vint vers cet arbre. Dieu lui donna un coup de bec et ne le laissa pas se poser. [Tawûsê Melek ignorait que cet oiseau n'était autre que son créateur ; il s'éloigna et rencontra Dieu qui se présenta à lui sous son aspect ordinaire]. Dieu dit à Tawûsê Melek : « Tu t'es promené par le monde, dis-moi, as-tu vu quelque chose ? ». « Absolument rien ; le monde est entièrement [recouvert par] la mer. Il y a un arbre et, sur cet arbre, un oiseau ; je suis allé pour m'y percher, [mais l'oiseau ne me l'a pas permis] ». Dieu lui dit : « Va trouver cet oiseau, et dis-lui : « Tu es le créateur et je suis la créature, alors, il te laissera te percher ». Cette fois, Tawûsê Melek alla sur l'arbre et dit ; « Tu es le créateur et je suis la créature ». Dieu le laissa se percher. Dieu créa la terre et les cieux, proches et lointains. Il plaça sous la terre le taureau et le poisson ; la terre (qui, jusqu'alors, avait été instable) se tint en équilibre, sur l'ordre de Dieu.

Tawûsê Melek dit à Dieu : « Il n'y a personne dans ce monde ». Dieu lui répondit : « Va te promener par l'univers ». Tawûsê Melek alla et erra par l'univers. Il vit une femme. [Alors,] il revint vers Dieu et lui dit : « J'ai vu une femme ». Tawûsê Melek dit à Dieu : « Cette femme, sans homme, ne sert à rien ». Dieu créa alors l'homme, et le nom de celui-ci fut Adam. Dieu fit le corps d'Adam avec de l'argile ; il introduisit une âme dans ce corps.

Adam était endormi. Hewa (la première femme) alla vers lui. Elle ne l'éveilla pas et s'en retourna. Adam s'éveilla. Il

neigeait ; il aperçut des traces de pas humains. Il les suivit et vit cette Hewa. Il la prit [pour femme]. Dieu plaça quarante garçons et quarante filles dans le ventre de Hewa. Tawûsê Melek dit : « Comment les marierons-nous ? ». Dieu lui dit : « Que ceux du côté gauche passent à droite et ceux du côté droit, à gauche ». Tawûsê Melek dit : « O le Druze ». Ils rendirent le monde prospère et labourèrent ».

Chant des A-Hsi, branche des Yi – Lolos (Hudspeth, 1959, p. 399-403)

Chère jeune femme !

Avant qu'il y ait un ciel et une terre

Comment pouvait-il y avoir une humanité ?

Tu dois savoir...

Qui créa les ciels ?

Qui créa la terre ?

Chère jeune femme

Nous ne parlerons pas en premier lieu d'autres matières

Nous parlerons en premier lieu de l'origine du ciel et de la terre.

Dans le vide il y avait le dieu A-tien.

La première année, il créa les ciels.

Dans le vide il planta un arbre,

L'arbre était haut et grand, ses feuilles étaient bleues,

Il grandit à une vitesse anormale.

Ses branches et feuilles s'étendirent à des distances sans limites,

Et elles continuèrent de grandir

Jusqu'à devenir aussi larges que le firmament.

Ce dieu A-tien

Souffla une bouchée de souffle

L'envoya [i.e. l'arbre] aussi haut dans le vide

Et de ce fait nous avons des ciels de teinte bleue.

Ce que tu dis, est-ce correct ?

Ce que tu dis, est-ce vrai ?

Si j'ai tort
Dis-le moi.

Chère jeune femme
Es-tu capable de cela ?

Ô, cher frère aîné
Ce que tu dis est la vérité.

Ce que tu dis est correct.
Maintenant, je vais reprendre le récit

De comment la terre fut formée.
Dans le vide il y avait le dieu A-chih.

La seconde année, il créa la terre.

Dans le vide il planta un arbre,

L'arbre était à la fois robuste et volumineux, ses feuilles
étaient jaunes.

Il grandit à une vitesse anormale,
Ses branches et ses feuilles s'étirèrent sans limite.

Ce dieu A-chih
Était aussi fort que l'arbre.

Il s'assit sur ce grand arbre

De telle façon que ses branches et feuilles ne purent plus
se développer vers le haut.

Ce dieu A-chih
Était grand comme l'arbre.

Il l'écrasa au sol

Vers le bas, jusqu'à la base.

De là nous avons une terre jaune.

Ô, cher frère aîné !

Ce que tu dis, est-ce correct ?

Ce que tu dis, est-ce vrai ?

Si j'ai tort, dis-le moi.

Cher frère aîné

Es-tu capable de cela ?

Début de généalogie Cau Maa' du Vietnam (Boulbet, 1967, p. 40-41)

Le géant Iut sépare ciel et terre,
Le géant Iut retient le ciel (pour qu'il ne retombe pas)
avec un tronc d'arbre,

Le géant Trôo' barre les eaux avec des rochers,
K'Daa', Blac et Bliör forgent le soleil
Ils forgent une première fois, sans résultat,
Ils forgent une septième fois, sans achever l'ouvrage,
Ils forgent une huitième fois, il ne reste plus qu'à bien le
tremper.

Jusqu'au marais arrive une lueur,
Jusque dans le creux des arbres arrive une lueur,
Les constellations, les étoiles, tout luit.
Sur terre les étoiles du ciel ne semblent pas plus grosses
que des petits galets.

Puis jaillit l'eau à gros flots,
Avec l'eau, les poissons se multiplient,
Torrent et rivière, frère et soeur, s'unissent incestueuse-
ment

D'où l'ancêtre Paang Tiing qui, se trouvant seul avec sa
soeur Mhaam, l'épouse.

De leurs coups de reins amoureux sont issus Biit et Riing
[...]

Abréviations

- AASS : *Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis Scriptoribus celebrantur, quae ex Latinis & Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notisque illustravit Ioannes Bollandus, 1643-1940, Anvers.*
- AE : *L'Année Épigraphique, Paris 1888-*
- Afanassiev : Aleksandre N. Afanas'ev, *Narodnyja russkija skazki*, 8 vol., 1855-1863, Moscou.
- BNF : Département des Monnaies, Médailles et Antiques de la Bibliothèque nationale de France, catalogue par Muret, 1889.
- DT : Louis-Pol Delestrée et Marcel Tâche, *Nouvel atlas des monnaies gauloises*, 4 vol., 2002-2008, Saint-Germain-en-Laye, Commios.
- CAG : *Carte archéologique de la Gaule*, 128 vol., 1988-, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 17 volumes, 1871-1986, Berlin.
- CISP : *Celtic Inscribed Stones Project on-line database*, <http://www.ucl.ac.uk/archaeology/cisp/database/> on-line database
- CPILCaceres : R. Hurtado San Antonio, *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas de Cáceres*, 1977, Cáceres.
- Esp : Émile Espérandieu (continué par Raymond Lantier), *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, 15 vol., 1907-1966.
- FEW : Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 25 vol., 1922-.
- Gummerus : H. Gummerus, *Der Ärztestand im römischen Reiche nach den Inschriften*, 1932, Leipzig.
- Hep : *Hispania Epigraphica*, 1989-, Madrid.

- IG Bulg : Georgi Mihailov, *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae*, 5 vol., 1958-1997, Sofia.
- ILA-Sant : *Inscriptions Latines d'Aquitaine (I.L.A.) : Santons*, 1994, Bordeaux.
- InscrIt : *Inscriptiones Italiae*, 1931-, Rome.
- Lupa : *Ubi Erat Lupa*. Base de données : <http://www.ubi-erat-lupa.org/simplesearch.php>
- MGH : *Monumenta Germaniae Historica*, 1826-, Hanovre puis Munich.
- Rheinland : Géza Alföldy, *Epigraphisches aus dem Rheinland*, 3 vol., 1965-1968
- RIB : R. G. Collingwood et R. P. Wright, *The Roman Inscriptions of Britain*, 3 vol., 1965-2009, Oxford.
- RIG : *Recueil des inscriptions gauloises*, 4 vol., 1984-2003, Paris, CNRS Éditions.
- SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 1923-, Leiden puis Amsterdam.

Bibliographie

- Afanas'ev, Aleksandr N., *Narodnyja russkija legendy*, 1859, Moscou.
- Ananikian, Mardiros H., *Armenian Mythology*, 1915, rééd. 2010, Los Angeles, Indo-European Publishing.
- Anati, Emmanuel, *Camonica Valley: A Depiction of Village in the Alps From Neolithic Times to the Birth of Christ as Revealed by Thousands of Newly found Rock Carvings*, 1961, Knopf.
- Anderson, J. G. C., « A Celtic cult and two sites in Roman Galatia », *The Journal of Hellenic Studies*, 30, 1, 1910, p. 163-167.
- Andries, Lise et Bollème, Geneviève, *La Bibliothèque bleue. Littérature de colportage*, 2003, Paris, Laffont, « Bouquins ».
- Arbois de Jubainville, Henri d', *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, 1884, Paris, Thorin.
- Arcelin, Patrice et Brunaux, Jean-Louis, « Un état des questions sur les sanctuaires et les pratiques cultuelles de la Gaule celtique », *Gallia*, 60, 2003, p. 1-268.
- Archaimbault, Charles, « Les techniques rituelles de la pêche du Paléolithique au Laos », *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 1958, vol. 49, n° 2, p. 297-335.
- Arias Vilas, Felipe, Le Roux, Patrick, Tranoy, Alain, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, 1979, Paris, Publications du Centre Pierre Paris.
- Audin, Pierre, « Un exemple de survivance païenne à l'époque contemporaine : le culte des fontaines dans la France de l'Ouest et du Centre-Ouest », 1^{re} partie, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 86, 1979, 1, p. 83-107.
- Beaurepaire, François de, *Les Noms de communes et d'anciennes paroisses de la Manche*, 1986, Paris, Picard.
- Belocerkovskaja, I. et Tuxtina, N., *Drevnosti Prikam'ja*, s.d., Moscou, Musée Historique d'État.
- Belova, O. V., « Ilja », in S. M. Tolstaja (dir.), *Slavjanskaja mifologija. Enciclopedičeskij slovar*, 2002, Moscou, Meždunarodnye otnoenija, p. 201-202.

- Benoît, Fernand, *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, 1959, Publication des Annales de la faculté des Lettres, Aix en Provence.
- Bernabé, Alberto et Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, 2008, Leiden, Brill.
- Blanchet, Adrien, « Le taureau de Maiden Castle et les figures panthées », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1939, vol. 83, 3, p. 311-319.
- Blasquez Martinez, José Maria, « Una réplica desconocida al Cernunnos de Val Camonica : El Cernunnos de Numancia », *V Congreso archeologico nacional*, 1957, Saragosse, p. 189-193.
- , *Religiones pirimitivas de Hispania*, 1962, Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueologia en Roma.
- Blumstein, Félix, *Glanes sur la cathédrale de Strasbourg*, 1870, Strasbourg.
- Bober, Phyllis Fray, « Cernunnos : origin and transformation of a Celtic divinity », *American Journal of Archaeology*, vol. 55, 1, 1951, p. 13-51.
- Bondarenko, Grigory, « The five primeval trees in Early Irish, Gnostic, and Manichaeian cosmologies », in *id.*, *Studies in Irish Mythology*, 2014, Berlin, Curach Bhán Publications, p. 57-68.
- Boon, George C., « A Coin with the Head of the Cernunnos », *Seaby Coin and Medal Bulletin*, 769, Sep., 1982, p. 276-82.
- Boulbet, J., *Pays des Maa'. Domaine des génies. Nggar Maa', Nggar Yaang. Essai d'ethno-histoire d'une population proto-indochinoise du Viêt Nam central*, 1967, Paris, Ecole Française d'Extrême Orient, p. 15-16.
- Bourgès, André-Yves, *Le Dossier hagiographique de saint Melar, prince et martyr en Bretagne : Texte, traduction, commentaires*, *Britannia Monastica* n° 5, 1997, <http://www.cir-domoc.org/spip.php?article3>
- Boyer, Régis, *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, 1992, Paris, Payot.
- Bréhier, Émile, *Chryssippe*, 1910, Paris, Alcan.
- Bréhier, Émile (trad.) et Schuhl, Pierre-Maxime (dir.), *Les Stoïciens*, 1962, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Brunaux, Jean-Louis, « Les bois sacrés des Celtes et des Germains », in de Cazenove, Olivier, et Scheid, John (éd.), *Les Bois sacrés : actes du colloque international organisé par le*

- Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Ve section)*, Naples, 23-25 Novembre 1989, 1993, Paris, EHESS, p. 57-66.
- Brunet, Serge, *Les Prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*, 2001, Aspet, Pyrérgraph.
- Calame, Claude, « Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles », *Kernos*, 21, 2008, <http://kernos.revues.org/1744>
- Calmette, Joseph et Clouzot, Étienne, *Pouillés des provinces de Besançon, de Tarentaise et de Vienne*, 1911, Paris, Imprimerie Nationale.
- Chambers, E. K., *The Mediaeval Stage*, 1903, Oxford, Oxford University Press.
- Charles-Picard, Gilbert, « Imperator Caelestium », *Gallia*, 1977, 35, p. 89-113.
- Chopelin, Claude et Quey, Jacques, « Le site gallo-romain de la Tour à Saint-Maurice-les-Châteauneuf, S.-et-L. », *Revue archéologique du Centre*, 1966, V, 4, p. 333-340.
- Chrétien de Troyes, *Guillaume d'Angleterre*, trad. Jean Troitin, 1974, Paris, Champion.
- Coudrot, J.-L. et Moitrieux, Gérard, « Une nouvelle représentation de Cernunnos et d'Hercule chez les Médiomatriques », *Revue archéologique de l'Est*, 43, 1992.
- Cuisenier, Jean, *Les Noces de Marko*, 1998, Paris, Presses Universitaires de France.
- Czarnowski, Stefan, « L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule », *Revue celtique*, 1925, XLII, p. 1-57.
- Darmesteter, James, « Le dieu suprême dans la mythologie aryenne », in *id.*, *Essais orientaux*, Paris, Lévy, 1883, p. 105-133.
- Dauzat, Albert et Rostaing, Charles, *Dictionnaire étymologique des noms de lieux en France*, 1989, Paris, Guénégau.
- Bernardo Stempel, Patrizia de, « Teonimia en las Aquitanias célticas : análisis lingüística », in Manfred Hainzmann (Hrsg.), *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung*, Graz, OAW, 2007, p. 57-66.
- , « La gramática celtibérica del primer bronce de Botoritta : nuevos resultados », *Acta Palaeohispanica* X, *Palaeohispanica* 9, 2009, p. 683-699.

- , « Celtic and other indigenous divine names found in the Italian Peninsula », in Andreas Hofeneder et Patrizia de Bernardo Stempel (Hgg.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, MPK, Mitteilungen der prähistorischen Kommission, n° 9, Graz, OAW, 2013, p. 73-96.
- Delamarre, Xavier, « La structuration de l'espace chez les Anciens Celtes et les déesses rhénanes *Matronae Adustatum* », in Andreas Hofeneder et Patrizia de Bernardo Stempel (Hgg.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, MPK, Mitteilungen der prähistorischen Kommission, n° 29, Graz, OAW, 2013, p. 97-99.
- Delestrée, Louis-Pol, « Les monnaies 'au coq' frappées en Gaule Belgique », *Revue numismatique*, 1980, 6, 22, p. 33-62.
- Delpech, François, « Le cycle des septuplés. Examen de quelques versions folkloriques et hagiographiques celtiques (deuxième partie : légendes pieuses, traditions topographiques et héritage mythique) », *Boletín de Literatura Oral*, 3, 2013, p. 63-100.
- Demetrio, Francisco, « Creation Myths among the Early Filipinos », *Asian Folklore Studies*, vol. 27, n° 2, 1968, p. 41-79.
- Simone Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, 1992, Paris, Errance.
- Deyts, Simone (dir.), *A la Rencontre des dieux gaulois. Un défi à César*, 1999, Réunion des Musées nationaux.
- Didron, Adolphe, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, 1843 (1844), Paris, Imprimerie Nationale.
- Dobbs, M. E., « Tochomlad mac Miledh a hEspain i nErind : no Cath Tailten ? », *Études celtiques*, 2, 1937, p. 50-91.
- Dottin, Georges, « Cuchulainn malade et alité », in Henry d'Arbois de Jubanville, *Littérature épique de l'Irlande*, 1892, Paris, Thorin.
- Drioux, Georges, *Cultes indigènes des Lingons. Essai sur les traditions religieuses d'une cité gallo-romaine avant le triomphe du Christianisme*, 1934, Paris, Picard.
- Dumézil, Georges, « Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rg Veda », *Mélanges de linguistique et de philologie. Fernand Mossé in memoriam*, 1959, Paris, Didier, p. 104-112.
- Dussot, Dominique, *Carte archéologique de la Gaule : la Creuse*, 1989, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Duval, Paul-Marie, *Les Inscriptions antiques de Paris*, 1961, Paris, Imprimerie Nationale.

- , « La fin du monde et sa renaissance sur une monnaie gauloise du Cotentin? », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1981, p. 376-382.
- , *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, 1988, Paris.
- Ernout, A. et Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932, Paris, Klincksieck.
- Espérandieu Commandant, « Le culte des sources chez les Éduens », *Conférences faites au Musée Guimée*, 1912, Chalon-sur-Saône, Bertrand, p. 1-57.
- Éveillard, Jean-Yves, « Les cavaliers à l'anguipède de l'Armorique », in Hélène Walter (dir.), *La Sculpture d'époque romaine dans le nord, dans l'est des Gaules et dans les régions avoisinantes : acquis et problématiques actuelles*, 2000, Presses universitaires Franc-Comtoises, Annales littéraires, p. 21-34.
- Fayant, Marie-Christine, *Hymnes orphiques*, 2014, Paris, Les Belles Lettres.
- Frei-Stolba, Regula et Bielman, Anne, *Musée romain d'Avenches. Les inscriptions*, 1996, Lausanne, Documents du Musée Romain d'Avenches 1.
- Füllgrabe, Jörg, « The Jupitergigantensäulen : A monument-type as a sign of Celto-Germanic religiosity », *Ollodagos*, XXI, 1, 2007, p. 75-84.
- Gamkrelidze, Thomas V. et Ivanov, Vjacheslav V., *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, 1995, Berlin/New York, Mouton de Gruyter.
- García Quintela, Marco V. et Delpéch, François, *El Árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*, 2013, Madrid, Abadas.
- Gauthier, Pierre, *Noms de lieux du Poitou*, 1996, Paris, Bonneton.
- Georgieva, Ivanichka, *Bulgarian Mythology*, 1985, Sofia, Svyat.
- Gilhodes, Charles (Maurice Coyaude, trad.), *Contes des Kachin (peuple du nord de la fédération birmane)*, 2001, Paris, P.A.F.
- Gillet, E., Paridaens, N. et Demarez, L., « Le sanctuaire de Blicquy- 'Ville d'Anderlecht' (Prov. Hainaut, Belgique). Itinéraire d'une topographie religieuse dans la cité des Nerviens », in Dondin-Payre, M. et Raepsaet-Charlier, M.-T., (dir.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, 2006, Bruxelles.

- Gimbutas, Marija, « Perkunas/Perun. The thunder god of the Balts and the Slavs », *Journal of Indo-European Studies*, 1, 1973, p. 466-478.
- Ginoux, Nathalie, *Le Thème symbolique de « la paire de dragons » sur les fourreaux celtiques (IV^e-II^e siècles av. J.-C.). Étude iconographique et typologie*, 2007, Oxford, BAR International Series.
- Ginzburg, Carlo, *Batailles nocturnes*, 1994, Paris, Flammarion.
- Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, 1880-1895, Paris.
- Gricourt, Daniel et Hollard, Dominique, « Lugus ornithomorphe sur quelques représentations monétaires », *Cahiers numismatiques*, 146, 2000, p. 21-40.
- , *Les Saints jumeaux héritiers des Dioscures celtes. Lugle et Luglien et autres frères apparentés*, 2005, Bruxelles, Mémoires de la Société belge d'Études celtiques.
- , *Cernunnos, le dioscure sauvage. Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, 2010, Paris, L'Harmattan, « Kubaba ».
- Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 1951, Paris, Presses Universitaires de France.
- Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*, 1844, Berlin.
- Guériff, Fernand, « Autour du mythe de Saint-Aventin de Larboust », *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, n° CXXI, avril-juin 1981, p. 55-91.
- Guibert de la Vaissière, Véronique, *Les Quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*, 2003, Crozon, Armeline.
- Guihard, Pierre-Marie, « Pixtilos sous d'augustes augures : honneurs adressés au princeps sur une émission gauloise », in Gaël Hily, Patrice Lajoye, Joël Hascoët, Guillaume Oudaer et Christian Rose (dir.), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, 2010, Rennes, Tir.
- Guiraud, Hélène, *Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule*, 48^e supplément à *Gallia*, 1988, Paris, Éditions du CNRS.
- Guyonvarc'h, Christian J., « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XIX, 70. Gaulois Baco/Bago, le dieu distributeur ? », *Ogam*, XVI, 1964, p. 195-199.
- , *Textes mythologiques irlandais*, 1980, Rennes, Ogam-Celticum.
- , *Le Sacrifice dans la tradition celtique*, 2005, Crozon, Armeline.

- Halleux, Robert et Schamp, Jacques, *Les Lapidaires orphiques*, 1985, Paris, Les Belles Lettres.
- Hascoët, Joël, *La Troménie de Landeleau ou le Tro ar Relegoù*, 2002, Landeleau, Kan an Douar.
- Hatt, Jean-Jacques, *Mythes et dieux de la Gaule*, 1989, Paris, Picard.
- Hily, Gaël, *Le Dieu celtique Lugus*, 2012, Rennes, Tir.
- Hoffiller, Viktor et Saria, Balduin, *Antike Inschriften aus Jugoslawien*, Heft 1, *Noricum und Pannonia Superior*, 1970, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert.
- Holder, Alfred, *Alt-celtischer Sprachschatz*, 3 vols, 1896-1913, Leipzig, Teubner.
- Hollard, Dominique et Delestrée, Louis-Pol, « Numismatique gauloise et mythozoologie celtique : à propos de monnaies inédites "au saumon" des Aulerci Eburovices et des Veliocassi », in Johan van Heesch et Inge Heeren, *Coinage in the Iron Age : Essays in Honour of Simone Scheers*, 2009, Londres, Spink.
- Holmberg, Uno, « Valhall och världsträdet », *Finsk tidskrift för viterhet*, 83, 1917.
- Hübner, A., *Inscriptiones Britanniae Christianae*, 1876, Berlin.
- Hudspeth, W. H., « A Creation Story of the A-Hsi », *Folklore*, vol. 70, n° 2, 1959, p. 398-403.
- Ildefonse, Frédérique, *Les Stoïciens I, Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, 2000, Paris, Les Belles Lettres.
- Ivanov, Jordan, *Livres et légendes bogomiles*, 1976, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose.
- Ivanov, V. V. et Toporov, V. N., « Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : reconstruction du schéma », in Jean Pouillon (éd.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, 1970, Paris / The Hague, Mouton, p. 1180-1206.
- Jakobson, Roman, « Slavic gods and demons », *Selected Writings*, VII, 1985a, Paris / The Hague, Mouton, p. 3-11.
- , « Linguistic evidence in comparative mythology », *Selected Writings*, VII, 1985b, Paris / The Hague, Mouton, p. 12-32.
- Jeannière, Abel, *Héraclite. Fragments*, 1977, Paris, Aubier Montaigne.
- Jespers, Jean-Jacques, *Dictionnaire des noms de lieux en Wallonie et à Bruxelles*, 2005, Bruxelles, Racine.
- Johanneau, Éloi, « Rapport lu à l'Académie celtique sur un ouvrage intitulé : *Description historique et chronologique des Monuments de sculpture réunis au Musée des Monuments français*,

- par Alexandre Lenoir », *Mémoires de l'Académie Celtique*, t. 1, 1807, p. 144-198.
- Judic, Bruno, « Vie de saint Hermeland », *Saint-Herblain. Histoire Mémoires locales, départementales, régionales treizième année*, n° 26, Nantes, Mission pour la Recherche historique locale de la ville de Saint-Herblain, 2006, p. 37-74.
- Kabakova, Galina, *Contes et légendes d'Ukraine*, 1999, Paris, Flies France.
- Keil, Josef et Premierstein, Anton von, « Bericht über eine zweite Reise in Lydien », *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 54, Vienne, 1911.
- Kern, M., « Noms germaniques dans des inscriptions latines du Rhin inférieur », *Revue Celtique*, 2, 1973-1875, p. 153-177.
- Krappe, Alexandre Haggerty, « La chute du paganisme à Kiev », *Revue des Études Slaves*, 1937, XVII, 3-4, p. 206-218.
- , « Le songe de la mère de Guillaume le Conquérant », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 61, 3/4, 1938, p. 198-204.
- Ksenofontov, Gavriil, *Les Chamanes de Sibérie et leur tradition orale. Suivi de Chamanisme et christianisme*, 1998, Paris, Albin Michel.
- la Borderie, Arthur de, « Les deux saints Caradec, légendes latines inédites, avec traduction française et éclaircissements », *Mélanges historiques, littéraires, bibliographiques publiés par la Société des Bibliophiles bretons*, t. 2, 1883, Nantes, Société des Bibliophiles bretons.
- Lacroix, Jacques, *Les Noms d'origine gauloise. La Gaule des dieux*, 2007, Paris, Errance.
- Lajoye, Patrice, « Hellequin, le dieu aux bois de cerf et le Dagda », *Mythologie Française*, n° 202, 2000, p. 2-13.
- , « L'étymologie de Cernunnos », *Mythologie Française*, 2001, n° 205, p. 35.
- , « Lug, Caradoc, Budoc », *Ollodagos*, XIX, 2005, p. 51-116.
- , « Le pilier des Nautes de Paris. Le début de la religion gallo-romaine », *Histoire Antique*, HS n° 20, *Paris antique*, 2006, p. 34-39.
- , « Borgne, manchot, boiteux : des démons primordiaux aux dieux tonnants. Une problématique indo-européenne ? », *Ollodagos*, XX, 2006b, p. 211-245.

- , « Quelques réflexions sur la tête de Balar et l'arbre de l'axis mundi », *Nuntius Antiquus*, 1, 2008, <http://www.lettras.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/001.11-Patrice146-151.pdf>
- , *Des Dieux gaulois. Petits essais de mythologie*, 2008b, Budapest, Archaeolingua.
- , « Saint Germain l'Écossais, un Jupiter qui s'ignore », *Ollodagos*, XXII, 2008c, p. 39-48.
- , « Ucuëtis, Cobannos et Volkanus : les dieux de la forge en Gaule », *Mythologie française*, 233, 2008d, p. 69-79.
- , « À la recherche des fêtes celto-romaines : les inscriptions votives datées », in Ralph Haeussler and Anthony King (éd.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, Journal of Roman Archaeology*, supplementary series, 67, 2, 2009, p. 131-148.
- , « Quirinus, un ancien dieu tonnant ? Nouvelles hypothèses sur son étymologie et sa nature primitive », *Revue de l'Histoire des Religions*, 2010, 2, p. 175-194.
- , « Cath Maighe Tuireadh – Gigantomakhia – Padma Purana », *Ollodagos*, XXVI, 2011-2012, p. 111-126.
- , *Mythologie celtique et légendaire français*, 2012, Lulu.com
- , *Religions et cultes à Lisieux (Normandie) dans l'Antiquité et au haut Moyen Âge*, 2012b, Lulu.com
- , « De quelques notables bretons en 'Normandie' au haut Moyen Âge », in Jean-Christophe Cassard, Pierre-Yves Lambert, Jean-Michel Picard et Bertrand Yverch (dir.), *Mélanges offerts au professeur Bernard Merdrignac, Britannia Monastica* 17, 2013, Landevennec, p. 147-152.
- , « Puruṣa », *Nouvelle Mythologie Comparée*, n° 2, 2013b, <http://nouvellemythologiecomparee.hautetfort.com/archive/2013/02/03/patrice-lajoye-purusha.html>
- , « Les étranges idées d'Honorius Augustodunensis sur la conception de l'homme et de la société (1^{re} moitié du XIII^e siècle) », *Ollodagos*, XXX, 2014, p. 37-60.
- Lajoye, Viktoriya et Patrice, *Sadko et autres chants mythologiques des Slaves de l'Est*, 2015, Lisieux, Lingva.
- Lajoye, Patrice et Oudaer, Guillaume, « *Percos/*Ercos : An Unknown Celtic Theonym », *Journal of Indo-European Studies*, 2014, 1-2, p. 40-100.
- Lancontrade, P., *Les Vieilles pierres sculptées et les fresques des églises des vallées de Larboust, d'Oueil et de Luchon*, 1920, Toulouse.

- Lefevre, Xavier, « Sarthe : saints et femmes de légendes », in Sergent, Bernard, et alii, *Le Guide de la France mythologique*, 2007, Paris, Payot, p. 163-183.
- Leger, Louis, *La Mythologie slave*, 1901, Paris, Leroux.
- Lelu, Jean Paul, « Une autre trace du souvenir du dieu celtique Baco », *Mythologie Française*, 190-191, 1998, p. 111.
- Le Martret, Annaïg, « L'enclos d'une colonne de Jupiter à Baviiliers (Territoire de Belfort) ? », *Revue archéologique de l'Est*, 62, 2013, p. 187-210, <http://rae.revues.org/7567>
- Lescot, Roger, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Dejbél Sindjâr*, 1938, Beyrouth.
- Longnon, Auguste, *Les Noms de lieux de la France*, 1920-1929, Paris, Champion.
- Loth, Joseph, *Les Mabinogion*, t. II, 1889, Paris, Thorin.
- Lussault, Agnès, *Carte archéologique de la Gaule. Les Hautes-Pyrénées*, 1997, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
- Macalister, R. A. S., *Studies in Irish Epigraphy. A Collection of Revised Readings of the Ancient Inscriptions of Ireland, with Introduction and Notes*, III, 1907, Londres, Nutt.
- Mackillop, James, *Dictionnary of Celtic Mythology*, 1998, Oxford, Oxford University Press
- Maikov, L. N., « Velikorusskie zaklinija », *Zapiski Russkogo geografičeskogo obščestva po otdeleniju etnografi*, 2, 1869, p. 416-508.
- Matasović, Ranko, « The world tree and the augural birds in the Indo-European tradition », in Elena Stadnik-Holzer et Georg Holzer (dir.), *Sprache und Leben der frühmittelalterlichen Slaven : Festschrift für Radoslav Katičić zum 80. Geburtstag*, 2010, Peter Lang, p. 89-94.
- Matijašić, Robert, « Un nuovo Laecanius dall'Istria meridionale, una nuova dedica votiva in greco al dio Melosocus da Carnizza d'Arsa », *Aquileia Nostra*, 72, 2001, p. 342-348.
- Maurin, Louis, *Inscriptions latines d'Aquitaine (I.L.A.) – Santons*, 1994, Bordeaux, Centre Pierre Paris.
- Mège, Jean-Claude, Lurol, Jean-Marc et Desaye, Henri, « Découvert d'autels aux déesses Baginatie à Sainte-Jalles (Drôme), *Revue archéologique de Narbonnaise*, 2000, 33, p. 178-193.
- Mériaux, Charles, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, 2009, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

- Meyer, Kuno, « Finn and the man in the tree », *Revue Celtique*, 25, 1904, p. 344-349.
- Moreau, Jean, *Dictionnaire de géographie historique de la Gaule et de la France*, 1972, Paris, Picard.
- , *Supplément au dictionnaire de géographie historique de la Gaule et de la France*, 1983, Paris, Picard.
- Muret, Ernest, *Catalogue des monnaies gauloises de la Bibliothèque nationale*, 1889, Paris, Plon.
- Nagy, Gregory, « Perkúnas and Перунъ », in Manfred Mayrhofer, Wolfgang Meid et alii (éd.), *Antiquitates indogermanicae*, 1974, Innsbrück, Innsbrücker Beiträge zur Sprachwissenschaft 12, p. 113-131.
- Nègre, Ernest, *Toponymie générale de la France*, 1, 1990, Genève, Droz.
- Nemeti, Sorin, « Le dieu à l'anguipède dans la Dacie romaine », *Ollodagos*, XVII, 2, 2003, p. 201-211.
- O'Hanlon, John, *Lives of the Irish Saints*, sd., Dublin, Duffy and Sons.
- Oudaer, Guillaume, compte rendu de Gricourt et Hollard, 2010, *Ollodagos*, XXVI, 2011-2012, p. 287-291.
- Petitot, Claude Bernard, *Collection des mémoires relatifs à l'Histoire de France, depuis l'avènement de Henri IV jusqu'à la Paix de Paris conclue en 1763*, t. XIX, 1822, Paris, Foucault.
- Picard, Gilbert, « Un sacrifice à Jupiter gaulois sur la mosaïque calendrier de Saint-Romain-en-Gal », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1974, p. 127-137.
- Pluquet, Frédéric, *Le Roman de Rou et des ducs de Normandie par Robert Wace*, t. I, 1827, Rouen, Frère.
- Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 tomes, 1947-1966, Berne/Münich, Francke.
- Pugliese Carratelli, Giovanni, *Les Lamelles d'or orphiques*, 2003, Paris, Les Belles Lettres.
- Rees, Alwyn et Rees, Brinley, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, 1961, Londres, Thames and Hudson.
- Régnier-Bohler, Danielle (dir.), *Splendeurs de la cour de Bourgogne. Récits et chroniques*, 1995, Paris, Laffont, « Bouquins ».
- Reinach, Salomon, « Tarvos Trigaranus », *Revue Celtique*, 18, 1897, p. 252-266.
- George Scott Robertson, *The Káfirs of the Hindu-Kush*, 1896, Londres, Lawrence & Bullen.

- Roscher, W. H. et al., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1884-1890, Leipzig, Druck und Verlag von B.G. Teubner.
- Ross, Anne, « Esus et les trois grues », *Études celtiques*, 9, 2, 1961, p. 405-438.
- , *Pagan Celtic Britain*, 1967, rééd. 1996, Academy Chicago Publishers.
- Roux, Jean-Paul, « La naissance du monde chez les Turcs et les Mongols », in *La Naissance du Monde*, 1959, Paris, Le Seuil, p. 281-298.
- Saintyves, Pierre, « Le thème du bâton sec qui reverdit. Essai de mythologie liturgique », *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, III, 1912, p. 330-349 et 421-454.
- Santrot, Jacques, « Le Mercure phallique du Mas-d'Agenais et un dieu stylite inédit : curiosités ou "chaînon manquants" ? », *Gallia*, 44, n° 2, 1986, p. 203-228.
- Saulcy, Félicien de, « Recherches sur les monnaies frappées par les Boiens dans la Transpadane et la Pannonie », *Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie*, III, 1^{re} partie, 1868, p. 1-25.
- Sautel, Joseph, *Vaison dans l'Antiquité*, t. II, 1926, Avignon, Aubanel.
- Sayers, William, « Cerrce, an archaic epithet of the Dagda, Cernunnos and Conall Cernach », *Journal of Indo-European Studies*, 16, 1988, p. 341-364.
- Scaravella, Léo, *L'Arbre et le serpent. Symboles et mythes dans l'art et la religion celtiques*, 2012, Bruxelles, Mémoires de la Société belge d'Études celtiques.
- Scarlat-Lambrino, M., « Le dieu celtique Dulovius », *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris, SEVPE, 1966, p. 1353-1357.
- Scarre, Annie M., « The beheading of John the Baptist by Mog Roith », *Eriu*, 4, 1912, p. 173-187.
- Schadaeus, Oseas, *Summum Argentoratensivm Templum : Das ist : Außführliche vn Eigentliche Beschreibung deß viel Künstlichen, sehr Kostbaren, vnd in aller Welt berühmten Münsters zu Strassburg*, 1617, Strasbourg.
- Schenck, Jean-Luc, Pène, Sylvie et Mazeyrat, Frédéric, *Guide de l'exposition. Autels votifs*, s.d., Saint-Bertrand-de-Comminges, Musée archéologique départemental de Saint-Bertrand de Comminges, Conseil général de la Haute Garonne.

- Schoepflinus, Jo. Daniel, *Alsatia illustrata celtica romana francica*, 1751, Colmar.
- Sébillot, Paul, *Le Folklore de France*, t. 1, *Le ciel et la terre*, 1904, Paris, Guilmoto.
- Sergent, Bernard, « Les origines sacrées de Bavay », *Mythologie en Nord. Actes du IV^e congrès international de mythologie*, 1989, Lille.
- Simon, Marcel, *Hercule et le christianisme*, 1955, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.
- Sims-Williams, Patrick, *Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia Minor*, 2006, Oxford, Blackwell Publishing.
- Slavjanskaja Mifologija. Enciklopedičeskij slovar*, 2002, Moscou, Meždunarodnie Otnošenia.
- Sopeña, Gabriel, « Celtiberian Ideologies and Religion », *e-Keltoi*, 2005, vol. 6, http://www4.uwm.edu/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6_7/sopena_6_7.html
- Spickermann, Wolfgang, « Les noms des divinités celtes en Germanie et leur interprétation dans le cadre de l'histoire des religions », in Andreas Hofeneder et Patrizia de Stempel, Bernardo (éd.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, MPK, Mitteilungen der prähistorischen Kommission, n° 29, Graz, OAW, 2013, p. 131-144.
- Sterckx, Claude, *Les Dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, 1994, Bruxelles, Mémoires de la Société belge d'Études celtiques.
- , « Images monétaires et mythes celtiques », *Zeitschrift für celtische Philologie*, XLVII, 1995, p. 9-11.
- , *Dieux d'eau. Apollons celtes et gaulois*, 1996, Bruxelles, Mémoires de la Société belge d'Études celtiques.
- , *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*, I, 1998, Bruxelles, SBEC.
- , *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*, II, 2000, Bruxelles, SBEC.
- , « Imagerie monétaire gauloise et Ragnarøk scandinave », *Ollogados*, XIV, 2000, p. 159-161.
- , *Des Dieux et des oiseaux. Réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes*, 2000, Bruxelles, Mémoires de la Société belge d'Études celtiques.
- , *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*, III, 2005, Bruxelles, SBEC.

- , « The Symbolism of the Stag and the Stag Hunt », in Marco V. García Quintela, Francisco J. González García et Felipe Criado Boado, *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture. Proceedings of the 5th International Colloquium of Anthropology of the Indo-European World and Comparative Mythology*, 2006, Budapest, Archaeolingua, p. 111-119.
- , « Les eschatologies des Celtes et des Germains », *Ollodagos*, XXI, 1, 2007, p. 31-74.
- , « Le bouclier du Daghdha et la tête de Meduse », *Nuntius Antiquus*, 1, 2008, <http://www.letras.ufmg.br/nuntius/data/arquivos/001.09-Sterckx118-128.pdf>
- , « L'Âme Fhingheine et la vision préchrétienne de la création du monde », in Jacqueline Cession-Loupe (éd.), *Les Celtes aux racines de l'Europe. Actes du colloque tenu au Parlement de la Communauté française de Belgique et au Musée royal de Mariemont les 20 et 21 octobre 2006*, 2009, Morlanwelz, Monographies du Musée royal de Mariemont, 18, p. 57-67.
- Streber, Franz, *Ueber eine gallische Silbermünze mit dem angeblichen Bilde eines Druiden*, 1863, Munich, Verlag der k. Akademie.
- Tranoy, Alain, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, 1981, Paris, Centre Pierre Paris/ Maison des Pays ibériques.
- Tsarioieva, Mariel, *Anciennes croyances des Ingouches et des Tchétchènes*, 2005, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Váňa, Zdeněk, *Le Monde slave ancien*, 1983, Paris, Editions Cercle d'Art.
- Vedrenne-Fajolles, Isabelle, *La Queste del Saint Graal*, 2005, <http://bfm.ens-lyon.fr/queste-agreg/>
- Vendryes, Joseph, « Sur un ancien nom de l' 'arbre' », *Revue celtique*, 44, 1927, p. 313-319.
- , « L'unité en trois personnes chez les Celtes », *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1935, p. 324-342.
- Vennemann, Theo, « Dating the division between High and Low Germanic: a summary of arguments », *Trends in Linguistics, Studies and Monographs* 73, 1994, p. 271-304.
- Verjux, Christian, « Sépultures méolithiques de France et d'Europe », *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, IV, 2002-2003, thème 6, *Cultes, rites et religions*.
- Vernou, Christian, *Carte archéologique de la Gaule. La Charente*, 1993, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

- Vlahov, Kiril, «Drei thrakische gottheiten der Fruchtbarkeit (Pymeroulas, Manimazos (-basos), Perkon (Perkos))», *Filologia*, 24, 1992, p. 17-22.
- Vogt, Hans, «Arménien et caucasique du sud», in Hans Vogt (éd.), *Linguistique caucasienne et arménienne*, 1998, Oslo, Norwegian University Press, p. 116-133.
- Vries, Jan de, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1957, 2 vol., Berlin, Walter de Gruyter.
- , *La Religion des Celtes*, 1963, Paris, Payot.
- West, M. L., *Indo-European Poetry and Myth*, 2007, Oxford, Oxford University Press.
- Zabylin, M., *Russkij narod. Ego obyčai, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, 1880, Moscou.
- Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961, New York, G. P. Putnam's Sons.